

جمال الدين الأفغاني
بين دارسيه

دار الشروق

جمال الدين الأفغاني
بين دارسيه

الطبعة الأولى

١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

© دار الشروق

القاهرة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقياً : شروق - تلكس : 93091 SHROK UN
بيروت : ص.ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧١٥ - ٨١٧٢١٣ - برقياً : داشروق - تلكس : SHOROK 20175 LE
لندن : ٣١٨/٣١٦ ريجنت ستريت - لندن دبليو ١ - هاتف : ٤/٧٧٤٣ ٦٣٧ - تلكس : SHOROK 28770G

دكتور علي شلش

جمال الدين الأفغاني
بين دارسيه

دار الشروق

هـذا الكتـاب

يحتل جمال الدين الأفغانى مكانا مرموقا ورائدا فى نهضة العرب الحديثة ، ولاسيما فى مصر. ومع أنه أقام فى مصر نحو ثمانى سنوات فقد كانت هذه السنوات بمثابة الشرارة التى أشعلت طاقات بعض المثقفين المصريين ، وجعلتهم يتحولون من « الفرجة » إلى المشاركة . وكان تلاميذه فى تلك السنوات هم قواد وزعماء الثورة على الجمود والاحتلال والتخلف والطغيان فيما بعد ، ابتداء من محمد عبده إلى سعد زغلول .

ولكن جمال الدين الأفغانى لم يرتبط بمصر وحدها ، وإنما توزعت حياته بين إيران وأفغانستان وتركيا والهند وفرنسا وانجلترا وروسيا . وفى كل هذه البلاد كان له بصمات على تاريخها فى القرن الماضى . وكان فى أسفاره المتعددة أشبه بابن بطوطة كما قال باحث معاصر. ولكن معظم هذه الأسفار كانت ــ على عكس ابن بطوطة ــ برغم أنف الأفغانى ، لأنه كان شخصا غير مرغوب فيه فى كثير من البلاد التى نزل بها . ومع ذلك كان هدفه الأول والأخير ــ كما قال فى رسالة لصديق له ــ هو « أن ينصح ويصلح » . وكان نصحه وإصلاحه يهدفان أولا وأخيرا إلى إنهاض المسلمين ، وتحريرهم من التخلف والاحتلال الأجنبى .

ومع هذا كله ـ وربما بسبب هذا كله ـ نظرا إليه المؤرخون نظرة فيها الكثير من التباين والتعارض ، وكان سبب هذا كله أيضا هو نقص المعلومات عن حياته ، حتى كشف النقاب فى عام ١٩٦٣ عن كثير من الوثائق التى تتعلق بحياته وغموضها . ومنذ ذلك التاريخ لم يكف الباحثون والدارسون عن دراسة هذه الوثائق الخطيرة . وبالرغم من كثرة المؤلفات والدراسات التى ظهرت عن الأفغانى خلال العشرين عاما الماضية لم يحاول باحث عربي واحد أن يطلعنا على ما تم كشفه من حقائق ووثائق جديدة ، أو على الدراسات العديدة التى ظهرت بالفارسية والإنجليزية والفرنسية ، وكأننا فى عزلة ثقافية تامة عما يحدث من حولنا .. حتى الدراسة الوحيدة الأخيرة التى نشرها فى لندن الدكتور لويس عوض لم تأت بجديد ، لأنه اعتمد فيها على مصدر واحد أساسى هو دراسة قامت بها باحثة أميريكية، اعتمدت بدورها على مصدر واحد أساسى هو الوثائق الإنجليزية ، وهذه مليئة بالمغالطات والتحيز الطبيعى ضد الأفغانى والتقليل المستمر من شأنه ، كما سنكشف فى هذه الدراسة التى قادتنى إليها المصادفة وحدها . فقد كنت أبحث فى الصحافة العربية فى أوربا خلال القرن الماضى . وقادنى البحث إلى الصحف التى ساهم الأفغانى فى الكتابة لها بباريس ولندن . وعندئذ قادتنى هذه الصحف ، وما نشر عنها من دراسات غير عربية إلى الوثائق الجديدة . ثم قادتنى الوثائق نفسها إلى ما أقيم حولها من دراسات . وبهذا تكاملت أمامى صورة واضحة إلى حد كبير عن الأفغانى بعيداً عن الرتوش الكثيرة التى لحقت بها فيما كتب عنه بالعربية من قبل ، صورة يبدو فيها الرجل إنسانا له أصدقاء وأعداء ، ومزايا ومثالب . وهذا ما حاولت أن أركز عليه فى الدراسة التالية .

وقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة أقسام : ما قبل الوثائق ـ الوثائق ـ ما بعد الوثائق . وفى القسم الأول نعرض لما كتب عن الأفغانى بالعربية قبل ظهور الوثائق . وفى القسم الثانى نعرض للوثائق مع نماذج منها . وفى القسم الثالث نعرض لما كتب عن الأفغانى على ضوء الوثائق . والهدف من هذا كله هو إلقاء أكبر ضوء ممكن على شخصية الرجل وفكره وكتاباته ، بناء على ما تكشف من أمره ، وما أقيم حوله من دراسات ، راجين أن يثير هذا كله شيئا من اهتمام باحثينا بالموضوع .

على شلش

ما قبل الوثائق

كان محمد عبده أول من كتب سيرة لجمال الدين بالعربية ، بل أول من كتب سيرته على الإطلاق . فلم تظهر قبل ذلك سيرة أخرى للرجل ، فى أية لغة ، على النحو الذى جاء فى مقدمة محمد عبده لترجمته العربية لكتاب « الرد على الدهريين » ، وهو الكتاب ـ أو الكتيب بوجه أدق ـ الذى ألفه جمال الدين خلال إقامته فى الهند عام ١٨٨١ بعد طرده من مصر . وقد قام محمد عبده بترجمة الكتيب أو « الرسالة » كما سماها أثناء إقامته الثانية فى بيروت بعد تركه لأستاذه وعودته من فرنسا . وعاونه فى الترجمة تابع أستاذه وخادمه ـ أبو تراب ـ ونشرها فى بيروت مصدرة بسيرة موجزة للأستاذ عام ١٣٠٣ هـ أو ١٨٨٥ ـ ٨٦ م . ثم أعيد طبعها فى مصر بضع مرات ، حتى نشرها محمد رشيد رضا فى كتابه الضخم عن محمد عبده عن الطبعة المصرية المنقحة التى اختصرت عنوان الطبعة البيروتية وعدلت بعض المعلومات . فقد كان عنوان الطبعة الأولى مطولا ، وهو : « رسالة فى إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران » .

وقد استهل محمد عبده هذه السيرة الموجزة التى جاءت فى ١١ صفحة بالأصل الأول قائلا .

« يحملنا على ذكر شىء من سيرة هذا الرجل الفاضل ما رأيناه من تخالف

الناس فى أمره ، وتباعد ما بينهم فى معرفة حاله ، وتباين صوره فى مخيلات اللاقفين لخبره ، حتى كأنه حقيقة كلية تجلت فى كل ذهن بما يلائـمه ، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله . والرجل فى صفاء جوهرة وزكاء مخبره لم يصبه وهم الواهمين ، ولم يمسه حذر الخراصين . واننا لنذكر مجملا من خبره ، ونرويه عن كمال الخبرة وطول العشرة »[1]

ومضى محمد عبده بعد ذلك فى ذكر موجز حياة أستاذه ، فقال إنه ولد للسيد صفتر فى بيت عظيم ببلاد الأفغان ، ينتهى نسبه إلى على بن أبى طالب وكان مولده فى قرية « أسعد آباد » من قرى خطة كنر من أعمال كابلّ (كابول) سنة ١٢٥٤هـ . وانتقل مع أبيه إلى كابول . وفى الثامنة من عمره أجلسه أبوه للتعلم ، وعنى بتربيته لما رآه فيه من دلائل النبوغ . وفى الثامنة عشرة أكمل جمال الدين تعليمه الدينى والفلسفى والعلمى ، فسافر إلى الهند ، حيث أقام عاماً وبضعة أشهر درس خلالها بعض العلوم الرياضية «على الطريقة الأوربية الجديدة» . ثم سافر لأداء فريضة الحج ، ولكنه لبث نحو عام متنقلا فى البلدان حتى بلغ مكة سنة ١٢٧٣ هـ . وأدى الفريضة ثم عاد إلى بلاده ، «ودخل فى سلك رجال الحكومة على عهد الأمير دوست محمد خان» ، الذى سبق أن سلب سيادة عشيرته على جزء من الأراضى الأفغانية ، وأمر بنقل والد جمال الدين وبعض أعمامه إلى مدينة كابل . وكان جمال الدين وقتها طفلا .

وحين خرج الأمير لفتح مدينة هراة التى تألبت عليه سار معه جمال الدين ، ولازمه مدة حصار المدينة إلى أن توفى الأمير ، وتولى بعده الأمير شير على خصمه العنيد، الذى أشير عليه باعتقال اخوة الأمير الراحل ومعاونه جمال

---

(١) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام جـ١ ص ٢٧ .

الدين . واضطر الأمراء ومعهم جمال الدين إلى التفرق والاختفاء حتى تولى الحكم الأمير محمد أعظم خان ، فارتفعت أسهم جمال الدين عنده ، حتى أحله بمنزلة الوزير الأول (رئيس الوزراء) . غير أن «أعظم» هذا دخل فى حرب طاحنة مع شير على حتى انهزم وفر إلى إيران حيث مات ، وبقى جمال الدين فى كابل تحت رحمة الأمير الجديد شير على الذى لم يقربه إليه ، وبدأ فى محاربته ، حتى اضطر إلى مغادرة البلاد بدعوى الذهاب إلى الحج . وأذن له بالسفر عام ١٢٨٥ هـ شرط ألا يذهب عن طريق إيران . فخرج عن طريق الهند ، وتوقف فى مصر نحو ٤٠ يوما ، ولم يسافر إلى الحجاز ، وإنما سافر إلى الآستانة .

وفى الآستانة ، عاصمة الخلافة العثمانية ، أعجب به عالى باشا الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) وقرَّبه إليه ، وعلا صيته هناك ، حتى عين بعد ستة أشهر عضوا بمجلس المعارف.وحدث ذات يوم أن دعى لإلقاء خطاب بدار الفنون فأثار حسد شيخ الإسلام حسن فهمى أفندى الذى كاد له واتهمه بالتعريض بالنبوة ، حتى اضطر إلى مغادرة الآستانة إلى القاهرة مرة أخرى . وساعده رياض باشا على الإقامة فى مصر ، ورتب له راتبا شهريا مجزيا (ألف قرش) ، حيث بدأ فى الاتصال بطلاب الأزهر الذين خالطوه فى زيارته الأولى . ولكنه لم يقم بالتدريس فى الأزهر . «وكانت مدرسته بيته من أول ما ابتدأ إلى آخر ما اختتم» . ومع ذلك عظم أمره فى نفوس طلاب العلوم ، وانتشر صيته ، «ثم وجه عنايته لحل عقل الأوهام عن قوائم العقول ، فنشطت لذلك ألباب واستضاءت بصائر.وحمل تلامذته على العمل فى الكتابة وإنشاء الفصول الأدبية والحكمية والدينية فاشتغلوا على نظره ، وبرعوا ، وتقدم فن الكتابة فى مصر بسعيه» . ومع ذلك حسده «أقوام

واتخذوا سبيلا للطعن عليه من قراءته بعض الكتب الفلسفية أخذ بقول جماعة من المتأخرين فى تحريم النظر فيها » .

ومضى محمد عبده فى ذكر ما حدث لجمال الدين فى مصر ، وتمكن حساده من نسبة ما أودعته كتب الفلاسفة إلى رأيه ، وإذاعتهم ذلك بين العامة ، وتحريف أقواله . « غير أن هذا كله لم يؤثر فى مقام الرجل من نفوس العقلاء العارفين بحاله . ولم يزل شأنه فى ارتفاع ، والقلوب عليه فى اجتماع ، إلى أن تولى خديوية مصر حضرة خديوها المغفور له توفيق باشا.وكان السيد من المؤيدين لمقاصده ، الناشرين لمحامده ، إلا أن بعض المفسدين ومنهم مستر فيفيان قنصل انكلترا الجنرال (العام) سعى فيه لدى الجناب الخديوى ، ونقل المفاسد عنه ، ما الله يعلم أنه برىء منه ، حتى غير قلب الخديوى عليه ، فأصدر أمره بإخراجه من القطر المصرى هو وتابعه أبو تراب ، ففارق مصر إلى البلاد الهندية سنة ١٢٩٦ هـ ، وأقام بحيدر أباد الدكن ، وفيها كتب هذه الرسالة فى نفى مذهب الدهريين» .

ولما قامت ثورة عرابى ، أو «الفتنة الأخيرة» كما سماها محمد عبده ، نقل جمال الدين من حيدر أباد إلى كلكتا ، وألزمته حكومة الهند بالإقامة فيها ، حتى انقضى أمر مصر ، فسمح له بالتنقل فاختار أوربا ، وبدأ بلندن التى أقام بها أياما ، ثم انتقل إلى باريس حيث وافاه هناك محمد عبده . وفى باريس أقام جمال الدين وتلميذه أكثر من ثلاث سنوات أسسا خلالها جريدة «العروة الوثقى» ، ونشرا منها ١٨ عددا . « ثم قامت الموانع دون الاستمرار فى إصدارها حيث أقفلت أبواب الهند عنها ، واشتدت الحكومة الإنكليزية فى إعنات من تصل إليهم فيه . ثم بقى بعد ذلك مقيماً بأوربا أشهر فى باريز وأخرى فى لندرة

إلى أوائل شهر جمادى الأولى سنة ١٣٠٣ وفيه رجع إلى البلاد الإيرانية » .

وعند هذا الحد توقف محمد عبده عن إكمال السيرة . وانتقل مباشرة إلى الحديث عن مذهب الرجل الديني والسياسى ، فقال إنه حنيفى حنفى ، « وهو وإن لم يكن فى عقيدته مقلداً لكنه لم يفارق السنة الصحيحة مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية ـ رضى الله عنهم ـ ، وله مثابرة شديدة على أداء الفرائض فى مذهبه . وعرف بذلك بين معاشريه فى مصر أيام إقامته بها ، ولا يأتى من الأعمال إلا ماحل فى مذهب إمامه . فهو أشد من رأيت فى المحافظة على أصول مذهبه وفروعه ... يكاد يلتهب غيرة على الدين وأهله » يريد إنهاض دولة إسلامية حتى يعود للإسلام شأنه ، « ويدخل فى هذا تنكيس دولة بريطانيا فى الأقطار المشرقية ، وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية ، وله فى عداوة الانكليز شئون يطول بيانها » .

ثم تحدث عن منزلة جمال الدين من العلم وغزارة معارفه ، وقوته فى الجدل والمنطق . « وبالجملة فإنى لو قلت ما أتاه الله من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء لكنت غير مبالغ ... أما أخلاقه فسلامة القلب سائدة فى صفاته . وله حلم عظيم يسع ما يشاء الله أن يسع ، إلا أن يدنو منه أحد ليس شرفه أو دينه ، فينقلب الحلم إلى غضب ... وهو كريم يبذل ما بيده ، قوى الأعتماد على الله .. عظيم الأمانة .. طموح إلى مقصده السياسى الذى قدمناه ، إذا لاحت له بارقة منه تعجل السير للوصول إليه ، وكثيرا ما كان التعجل علة الحرمان . وهو قليل الحرص على الدنيا ، بعيد من الغرور بزخارفها ، ولوع بعظائم الأمور ، عزوف عن صغارها ، شجاع ، مقدام

لايهاب الموت كأنه لا يعرفه ، إلا أنه حديد المزاج . وكثيراً ما هدمت الحدة ما رفعته الفطنة ... أما خلقه فهو يمثل لناظره عربيا محضا من أهل الحرمين .. زبعة فى طوله ، وسط فى بنيته ، قمحى فىغ لونه ، عصبى دموى فى مزاجه ، عظيم الرأس فى اعتدال ، عريض الجبهة فى تناسب ، واسع العينين ، عظيم الأحداق ، ضخم الوجنات ، رحب الصدر ، جليل فى النظر ، هش بش عند اللقاء» .

واختتم السيرة بقوله :

«بقى علينا أن نذكر له وصفا لو سكتنا عنه سئلنا عن إغفاله . وهو أنه كان فى مصر يتوسع فى إتيان بعض المباحات كالجلوس فى المتنزهات العامة والأماكن المعدة لراحة المسافرين وتفريج المحزونين . لكن مع غاية الحشمة وكمال الوقار وكان مجلسه فى تلك المواضع لا يخلو من الفوائد العلمية . فكان بعيداً من اللغو ، منزهاً عن اللهو . وكان يوافيه فيها كثير من الأمراء وأرباب المقامات العالية وأهل العلم . وهذا الوصف ربما عدّه عليه بعض حاسديه . لكن الله يحب أن تؤتى رخصه ، كما يحب أن تؤتى عزائـمه . وأى غضاضة على المرء المؤمن فى أن يفرج بعض همه بما أباح الله له . هذا مجمل من أحوال السيد جمال الدين الأفغانى أتينا به دفعا لما افتراه عليه الجاهلون . ولو سلكنا فى تاريخه مسلك التفصيل لأدى بنا إلى التطويل[1] .

ومن الواضح أن هذه سيرة موجزة كل الإيجاز . أعدها كاتبها فى حياة

---

(١) راجع السيرة كلها ــ فى تسع صفحات ــ بالمصدر السابق . ص ٢٧ ــ ٣٥ . وتقع فى ١١ صفحة فى الطبعة الأصلية (٢ ــ ١٣)

صاحبها . ووقف منها تاريخيا عند المرحلة التى ترك فيها جمال الدين فى أوربا ـ بعد توقف « العروة الوثقى » ـ وعاد إلى بيروت . ومن الواضح أيضا أن هذه النسخة من السيرة تختلف عن النسخة الأصلية التى صدرت فى بيروت . ولا ندرى هل أجرى محمد عبده عليها تعديلات بنفسه أم طلب من تلميذه محمد رشيد رضا أن يجريها . فهو يذكر الخديوى توفيق مسبوقا بعبارة « **المغفور له** » . وقد توفى توفيق فى ١١ سبتمبر ١٨٩١ ، أى بعد خمس سنوات من نشر الطبعة الأولى . وهو يتوقف بالسيرة عند عام **١٣٠٣ هـ** ، الموافق عام **١٨٨٥ ـ ١٩٨٦** إلى بعد عودته إلى بيروت . وينهيها تاريخيا بقوله : « **ثم بقى بعد ذلك مقيما بأوربا . . . إلى أوائل شهر جمادى الأولى سنة ١٣٠٣ ، وفيه رجع إلى البلاد الإيرانية . وسيذهب منها إلى أفغانستان** » فضلا عما جاء فى السيرة من نقد رفيق لصاحبها مثل الحديث عن تعجله وحدته وعصبية مزاجه ، مما يرجح جميعه أن السيرة قد عدلت بعد طبعتها الأولى وافتراق كاتبها عن صاحبها . وقد ظهرت هذه الطبعة الأولى فى بيروت عام ١٨٨٦ ثم توالت الطبعات بعد ذلك بالقاهرة فى أعوام ١٨٩٤ ، ١٩٠٢ ، ١٩٢٥ على التوالى ، حتى ظهرت الطبعة التى اعتمدنا عليها عام ١٩٣١ فى الجزء الأول من كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام» لرشيد رضا بالإضافة إلى الطبعة الأصلية .

ومن الواضح أخيرا أن السيرة كتبت بقصد أساسى أشار إليه كاتبها فى مطلعها ، وهو الدفاع عن صاحبها إزاء مارمى به من إتهامات ، وما أحاط بشخصه وسلوكه من أقاويل مدونة أو شفوية . وكان مما دون قبل كتابة هذه السيرة رأيان مختلفان فى صاحبها نشرهما اثنان من تلاميذه .

أما الرأى الأول فقد أورده أديب إسحق فى كتابه «الدرر»[1] . ولم يخرج فيه كثيراً على المعلومات الأساسية التى أوردها محمد عبده فى سيرته . وإن كان قد ضغط هذه المعلومات ضغطا شديدا . واختلف حول بعض التفاصيل الفرعية . فقد ذكر أن جمال الدين قصد الآستانه . «وأقام بها مجهول المكان حتى اهتدى إليه بعض أكابر الوزراء فعرف قدره وفضله» . فى حين أن محمد عبده رأى أنه «وصل الآستانة وبعد أيام من وصوله أمكنه ملاقاة الصدر الأعظم عالى باشا ونزل منه منزلة الكرامة» وذكر أيضا أنه قصد الحجاز فأقام فيه مضطرا بعد إبعاده عن الآستانة عام ١٨٧١ فى حين أن محمد عبده رأى أنه قصد مصر لا الحجاز . وأضاف إسحق أن جمال الدين بقى مجهول الشأن عند العامة (بعد حضوره إلى مصر) حتى ظهرت آثاره وآثار مريديه فى جريدة مصر . فأظهرت شأنه . وصارت تنشر له بعض المقالات تارة باسمه ومرة تحت حجاب اسم مصنوع مثل (مظهر بن وضاح) فطار صيته وعظم نفوذه» كما أنه ـ أى جمال الدين ـ رغب فى إنقاذ المصريين من الذل حين عظم التدخل الأجنبى فيها . واختلت أمورها المالية فى عصر إسماعيل «فرام انتهاز تلك الفرصة لجمع الكلمة على مبدأ الحرية فدخل الماسونية . وتقدم فيها حتى صار من الرؤساء . ثم أنشأ محفلاً وطنياً تابعا للشرق الفرنسوى . ودعا مريديه من العلماء والوجهاء إليه فصار أعضاؤه نحواً من ثلاثمائة عدّاً . وعظم إقبال الناس عليه . حتى أن توفيق باشا . ولى العهد حينئذ . طلب الدخول فيه ... فلمّا عظم شأن محفله داخل الخوف منه قنصل انكلترا فوشى به إلى الحكومة . وبث الرقباء فى المحفل فسعوا

(١) نشر فى الإسكندرية عام ١٨٨٦ ، أى بعد وفاة أديب اسحق عام ١٨٨٤ . ومعنى هذا أن اسحق كتب هذا الرأى ـ أو خواطره بمعنى أدق ـ قبل ظهور ماكتبه محمد عبده .

فيه فسادا » . كما أضاف أن جمال الدين «أسمر اللون . ربعة ممتلئ . قوى البنية . جذاب النظر . نافذ اللحظ . خفيف العارضين . مسترسل الشعر» . وأنه يكثر من شرب الشاى والتدخين وأنه رفض مالاً قدمه قنصل إيران (وكان ماسونيا) ونفر من العجم حين ذهبوا لتوديعه فى السويس . وهو يستعد لمنفاه خالى الجيب . وقال لهم : «إحفظوا هذا المال فأنتم إليه أحوج . إن الليث لا يعدم فريسة حيثما ذهب[1] » .

وأما الرأى الآخر فقد أورده سليم العنحورى فى «شرح ديوان سحر هاروت»[2] واستهل ترجمته لجمال الدين ببيتين طريفين قال فيهما :

ترنو إلى بمقلة غضبى إذا ... بصرت بطود سال كالوديان .
فكأننى بيكونسفيلد زمانه ... وكأنها من بغضها الأفغانى

وفى هذين البيتين صورة فنية طريفة لما كان بين جمال الدين والإنجليز من صراع وكراهية . أما بيكونسفيلد هنا فهو رئيس الوزراء الإنجليزى بنجامين دزرائيلى (١٨٠٤ ـ ١٨٨١) وقد اتخذه الشاعر رمزاً للإنجليز .

ولكن العنحورى لم يكتف بتلك الإشارة الطريفة . وإنما خاض فى سيرة الرجل بما أغضب محمد عبده . ومن ذلك أنه ذكر أن جمال الدين انحاز إلى أفضل خان . أو محمد أكبر خان حين كان فى أفغانستان . وصحة الاسم عند عبده هو محمد أعظم خان . وأنه ـ أى جمال الدين ـ فر من أفغانستان إلى

---

(١) راجع الرأى كاملا فى المصدر السابق ص ٤٠ ـ ٤٢

(٢) نشر فى دمشق عام ١٨٧٩ .

الهند . «وهنالك أخذ عن علماء البراهمية والإسلام أجل العلوم الشرقية والتاريخ . وتبحر فى لغة (السانسكريت) أم لغات الشرق . وبرز فى علم الأديان . حتى أقضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدمية العالم» . كما ذكر أنه قصد مكة بعد الآستانة . وأقام بها عام وبعض عام حيث أخذ اللسان العربى . ثم جاء إلى مصر فأكرمه رياض باشا بعد أن محضه النصح بأن يلزم خطة الشرع الأنور والدين الحنيف» . وكان يتردد على ملهى قرب الأزبكية فى القاهرة يدعى «قهوة البوسطة» حيث اعتاد أن يعقد ندوة لمريديه من العلماء والأدباء وكان يساعد هؤلاء المريدين ويخطب فى الناس . حتى إنه خطب مرة فى جمع من النساء فى قاعة زيزينيا بالإسكندرية خطبة «جمعت ألوفا من الفرنكات فوزعت بإيماء منه على الفقراء» .

وأضاف العنحورى أن جمال الدين أبعد عن مصر وحده بطريق جدة إلى بلاد فارس . فى حين سجن تابعه أبو تراب زمنا ثم أطلق سراحه وذهب إلى بيروت . وهذا ليس صحيحا . فما ذكره عبده هو الصحيح الذى أثبتته الوثائق بعد ذلك من أن الأفغانى أبعد مع خادمه . كما أضاف العنحورى أن الأفغانى ذهب إلى باريس بعد ذلك . وأصدر «العروة الوثقى» التى علم العنحورى من منزعها ــ كما يقول ــ أنه عاود الاستمساك بالدين الحنيف . وجنح إلى نهج خطة جديدة تكسبه ميل العالم الإسلامى ورضاه عنه . ث ثم تحدث عن هيئته وخصاله فقال إنه «أسمر اللون إلى صفرة . مفلفل الشعر أسوده . نحيف البنية . أهيف القامة . جذاب الملامح . خفيف العارضين حاد البصر . يكاد يتطاير الشرر من حدقتيه ... يجتنب النساء ويفطم نفسه عن الشهوات . يكره الحلو

ويحب المر . وقلما خلت جيوبه من خشب الكينا والراوند يتنقل بهما تفكها . يأكل الوجبة (مرة كل يوم) ولا يأكل إلا منفردا . يكثر من شرب الشاى . وإذا تعاطى مسكرا فقليلا من الكونياك . وليس له من التآليف المطبوعة سوى تاريخ الأفغان»[1] .

أغضبت هذه المعلومات ـ التى ساقها العنحورى ـ بصفة خاصة ـ فى حديثه عن الرجل ـ تلميذه محمد عبده . فقد علق على رواية العنحورى حول خطبة جمال الدين فى الآستانة بقوله : «وما ذكره سليم العنحورى فى شرح شعره المسمى «سحر هاروت» مما يخالف ذلك خلط من الباطل لاشائبة للحق فيه» . وقصد بذلك قول العنحورى إن جمال الدين «ارتجل خطبة» فى الصناعات غالى فيها إلى حد أن أدمج النبوة فى عداد الصنائع المعنوية» . ولعله قصد أيضا حديث العنحورى عن إلحاد الرجل وتعاطيه الخمر . فقد ذكر محمد رشيد رضا تعليقاً على ما أورده للعنحورى إن محمد عبده أطلع عليه «أيام كان مقيما فى بيروت واجتمع بالكاتب (العنحورى) فأقنعه بأنه مخطئ فيما وصف به السيد من الإلحاد . فبادر إلى تخطئة نفسه فى الجرائد» . ثم أورد رضا ما كتبه العنحورى فى «جريدة لسان الحال» البيروتية تخطئة لنفسه . وفيه أسف على نقله عن بعض

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٢ ـ ٤٨ ومن الواضح أن هذه السيرة المختصرة قد امتلأت بالتناقض والمعلومات غير الدقيقة . ومن التناقض ما ذكره عن إلحاد الأفغانى فى بدايتها ، وصلاته وصومه فى وسطها ، ثم تعاطيه الخمر فى نهايتها . ومن المعلومات غير الدقيقة ـ فوق ما ذكرناه ـ تبحر الأفغانى فى لغة السانسكريت . وسفره إلى مكة بعد الآستانة . وتعلمه العربية فى مكة . ومرَدُّ هذا كله إلى أن العنحورى لم يعرف الأفغانى إلا لمدة قصيرة عام ١٨٧٨ وأنه ـ فيما يبدو ـ اعتمد على السماع والأقاويل دون تمحيص .

المصريين والسوريين من سوء عقيدة جمال الدين ووهن دينه . واعترف بفضل محمد عبده . وتصحيحه لما سبق أن كتبه . واقتناعه بعد مناقشة الأخير له بأن لا محل للريبة فى كمال اعتقاد جمال الدين وجلاء يقينه[1] .

ومع ذلك لم يعلق محمد عبده فى سيرته بشىء على ما ذكره أديب إسحق وسليم العنحورى حول انضمام جمال الدين للماسونية . ولا على إشارة العنحورى إلى ترحيل جمال الدين من مصر وحده وسجن تابعه . ولا عن تناقض وصف إسحق لجمال الدين بأنه «ربعة . ممتلئ . قوى البنية» مع وصف العنحورى إياه بأنه «نحيف البنية أهيف القامة» ولا على تناقضات أقوال العنحورى وكذب الكثير من معلوماته .

ومع ذلك أيضا فقد أضاف إسحق والعنحورى إلى ما كتبه محمد عبده شيئا من الليونة . بغض النظر عما أغضب الأخير من أقوال العنحورى . فقد أضاف الاثنان بعض الرتوش والتفصيلات حول صفات الرجل وخصاله وأعماله فى مصر . مثل رواية العنحورى ــ بصفة خاصة ــ عن بيت جمال الدين فى حارة اليهود الذى صار منتدى العلماء والأدباء . وندوته فى «قهوة البوسطة» . ومساعدته لأديب إسحق وسليم نقاش فى إصدار الصحف . وعلاقته بأعلام عصره . وإبعاده بطريقة مهينة . ولم ينكر الاثنان فضل الرجل عليهما أو على عصرهما . فإسحق يقول عنه : «هو الحكيم الخطيب البالغ الحجة . النبيه المتوقد الذكاء . الجرئ الذى لا يعرف الخوف» ويقول عنه العنحورى : «وهو

---

(١) المصدر نفسه . ص ٥٠ ــ ٥١

بالجملة والتفصيل آية من آيات القرن التاسع عشر ومعجزة من بدائع معجزاته » .

وإذا كان مصدر المعلومات التسجيلية والتاريخية التى تضمنتها سيرة محمد عبده لجمال الدين هو جمال الدين نفسه ، ولاسيما فيما يتعلق بالفترة التى سبقت لقاءه بتلميذه فى مصر ، فمن الطبيعى أن يشعر قارئها بأنها كتبت تعبيرا عن الحب والاحترام ، لتقدم للناس الصورة التى يريد الأستاذ أن يعرفوه بها ، وما يريد « التلميذ » أيضا أن يحملوه عن أستاذه . ومع أن هذه الصورة رسمت فى حياة « الأستاذ » فلم يمنع الحب والاحترام « تلميذه » من أن يوجه إليه النقد الرفيق مثل إشارته إلى تعجل أستاذه وحدته وعصبية مزاجه .

لقد ظلت هذه السيرة المبكرة المصدر الرئيسى لكثير مما تلاها بعد ذلك من سير فى كالعربية . فحين مات جمال الدين فى مارس ١٨٩٧ بدأت سيرته فى الظهور مرة أخرى . وفى شهر واحد ، هو إبريل ١٨٩٧ ، ظهرت سيرتان أخريان فى القاهرة اعتمدتا على السيرة السابقة ، وأضافتا إليها بعض التفاصيل ولاسيما فيما يتعلق بالفترة التالية من حياة جمال الدين ، أى بعد توقف « العروة الوثقى » وقد كتب الأولى إبراهيم اليازجى بمجلته « البيان » وكتب الأخرى جرجى زيدان بمجلته « الهلال » .

إما إبراهيم اليازجى فقد صدر سيرته ببيتين من شعره :

هذا جمال الدين أمس نازلا جدثا تضمن منه أتى دفين
قدر به عم البكاء على إمرئ فقدت الدنيا جمال الدين

ثم تحدث عن وفاته فى الآستانة فى التاسع من الشهر الغابر ، وقدم ملخصا

للسيرة التى كتبها محمد عبده . وتلاها بملخص آخر لترجمة نشرت باللغة الفرنسية ـ كما قال ـ وفيه تتبع حياة جمال الدين بعد أن ترك أوربا وزيارته لإيران بدعوة من الشاه ناصر الدين . واحتفال البلاد به حتى استشعر الشاه تسلطه على النفوس . وعلو حرمته عند الأمة فأضمر الحذر ناحيته . « وتبين السيد جمال الدين ذلك من قبل الشاه . واستأذنه فى الإنصراف . وخرج من البلاد الإيرانية فسار إلى موسكو . ثم تحول إلى باريز لشهود معرضها الذى كان سنة ١٨٨٩ . وفيما هو مار فى ميونيخ من بلاد الألمان وافى الشاه بها فأجمل ملتقاه . ودعاه للمصير إلى بلاده . وألح عليه فى ذلك فسار فى صحبته . وما كادت تستقر قدمه فى بلاد إيران حتى تألب القوم حوله . بما أربى على ما كان منهم فى المرة الأولى » وحاول جمال الدين أن ينصح الشاه بالإصلاح فوافقه عليه . ولكنه ما طل فى تحقيقه . فاضطر جمال الدين إلى الاعتكاف بمقام شاه عبد العظيم الذى يبعد نحو ١٢ ميلا من طهران . وهناك تقاطر الناس عليه . « إلى أن أتى على ذلك نحو من ثمانية أشهر وأمره لايزداد إلا إنتشارا . حتى ثارت الخواطر فى جميع أطراف البلاد » . مما اضطر الشاه إلى القبض عليه وهو مريض وإبعاده إلى الحدود العثمانية . فسار إلى البصرة . ولبث بها سبعة أشهر تماثل فيها من مرضه . ثم ذهب إلى لندن . فأنشأ بها جريدة سماها « **ضياء الخافقين** » أكثر فيها من الطعن فى سياسة الشاه . وأقام فى لندن نحو ثمانية أشهر ثم دعاه السلطان عبد الحميد إلى الآستانة سنة ١٨٩٢ . فذهب إلى هناك وأقام إلى وفاته .

وعلق اليازجى بقوله : « هذا ما وقع إلينا من ترجمة هذا الرجل الشهير . وهى كما تراها أدنى أن تكون ترجمة رجل سياسى قد جعل نصب ناظره غرضا بعيدا لاتبلغ إليه ذراعه . ولا تصبر عنه همته وأطاعه » . وراح يضفى عليه من

جليل الصفات . ويقارنه بالمتنبي . ولكنه ود لو كان صرف همته عن السياسة إلى ما أوتيه من علم وتوقد الذهن وسعة المحفوظ . «ولو فعل لكان إمام الدنيا بلا مدافع . وكانت حياته طافحة بالفوائد والمنافع»[1] .

وأما جرجي زيدان فقد أشار فى هامش ترجمته إلى أن أكثر ما يورده فيها مأخوذ عن كتابات محمد عبده أديب إسحق «مع ما عرفناه بنفسنا أو سمعناه ممن عاشره (أى جمال الدين) وقرأ عليه»[2] . وقد عده زيدان واحداً ممن تجود بهم الطبيعة كل بضعة قرون ليسير الناس على خطواتهم أجيالا . حتى إذا كادوا يرجعون لغيهم جادت عليهم بآخر . وقارنه بسقراط وأفلاطون ومن جاء بعدهما من فلاسفة اليونان والرومان والفرس والعرب . بل إنه وجد فيه قوة الفلسفة وموهبة رجال الأعمال . «ولما كان الإنسان لا يقدر العمل بنسبة ما يترتب عليه من الفائدة كان نصيب كثيرين من عظماء الأرض جهل الناس حق قدرهم وإغفال التاريخ ذكرهم كما هو شأننا بفقيد الشرق الفيلسوف الخطيب السيد جمال الدين الأفغانى رحمه الله» . ثم نقل زيدان ملخصا لسيرة الرجل كما كتبها تلميذه محمد عبده . وأضاف بأنه «قضى فى باريس ثلاث سنوات نشر فى جرائدها مقالات تبحث فى سياسة روسيا وانكلترا أو الدولة العلية ومصر . ترجمت جرائد انكلترا كثيرا منها . وجرت له أبحاث فلسفية مع الفيلسوف الفرنساوى رينان فى «العلم والإسلام» فشهد له هذا بسعة العلم وقوة الحجة . ثم

---

(١) المصدر نفسه . ص ٩٤ – ٩٩ وقد علق رشيد رضا على أمنية اليازجى فى ابتعاد جمال الدين عن السياسة بأن الأخير «كان يشتغل بالسياسة لأنه يرى أنها إذا لم تصلح لا تدع أحدا يعمل إصلاحا . ولا يطلب فلاحا . ولا ينشر علما يرقى به الأمة . المصدر نفسه ص ٩٩ .

(٢) الهلال : إبريل ١٨٩٧ هامش ص ٥٦٢ .

شخص إلى لوندرا بإيعاز اللورد شرشل واللورد سالسبرى ليسألاه عن رأيه فى المهدى وظهوره إذ ذاك (يقصد فى السودان) . ثم عاد إلى فرنسا . وتعرف بكثير من علمائها وفلاسفتها فأحلوه مكانا عليا» . وتتبع رحلته بعد ذلك إلى إيران ثم انجلترا فتركيا . وتحدث عن خصاله ومجلسه وخطبه بما لا يخرج عما كتبه عبده وإسحق . وكيف أنه ذهب ـ خلال وجوده فى مصر ـ إلى وكيل دولة فرنسا ومعه وفد من المصريين . وأبانوا له أن فى مصر حزبا وطنيا يطلب الإصلاح ويسعى إليه . ويؤمن بأن ولى العهد توفيق هو القادر على تحقيقه . كما تحدث عن جهوده فى إنشاء جمعية «مصر الفتاة» فى الإسكندرية وجريدتها . وكيف أن توفيق قال له قبل أن ينفيه : «إنك أنت موضع أملى فى مصر أيها السيد» . ثم نفاه بعد أيام[1] .

وإذا كانت مجلة «البيان» وزميلتها «الهلال» قد اهتمتا بسيرة الرجل هذا الاهتمام فقد كانت مجلة «المقتطف» هى الوحيدة ـ فى هذه الطبقة من المجلات ـ التى لم تقدم له سيرة فى حياته أو بعد وفاته . ومع ذلك نشرت فى يونيو ١٨٩٧ رسالة لأحد مشتركيها فى دمشق يتساءل فيها عن سبب إهمال المقتطف نشر ترجمة جمال الدين مشفوعة بصورته على عادة المجلة فى نشر تراجم كبار العلماء ومشاهير أولى الفضل . وحاول المشترك أن ينقل ما يتحدث به الناس فى دمشق وقتها . «فمن قائل أن ذلك للنعرة الانجليزية . ومن قائل لأمر آخر» . وردت المجلة على الرسالة بقولها : «**حالما بلغنا نعى السيد المأسوف عليه أتينا بصورة فوتوغرافية من صورة كتب عليها بيده ما نصه : الشيخ الفاضل محمد عبده**

(١) المصدر نفسه ص ٩٩ ـ ١٠١

والسيد الكامل إبراهيم أفندى اللقانى والفيلسوف الأمى أبو تراب العارف الأفغانى يقتسمون هذه الصورة . ويأخذ كل حصته منها أو يتناوبون النظر إليها فإنه ليس عندى سواها »[1] .

وأضاف المحرر بأن الصورة التقطت فى باريس وأنها كانت فى حوزة الأميرة نظلة (نازلى) هانم . وقد كلف أحد مصورى القاهرة بتصويرها ثانية لطبعها مع ترجمته فى «المقتطف» . واستطرد المحرر قائلا :

« ولم تمكننا الفرص من رؤية السيد جمال الدين ولا طالعنا شيئا مما كتبه إلا مقالة أو اثنتين فى إحدى الجرائد المصرية يوم كان يكتب فيها قبيل الثورة العرابية . وصفحات قليلة من رسالة أنشأها رداً على الماديين . ومن كان كذلك لم يلق به أن يحاول ترجمة رجل لم يره ولا قرأ مؤلفاته إلا إذا أراد أن يجمع من كتب اللغة كل أوصاف المدح ويصبها عليه صباً . وهذا لا يليق بالمقتطف . نعم إننا سمعنا من مريديه عن فضله وواسع علمه وقوة حجته . لكن ذلك لا يكفى من يفضل أن يبنى أحكامه على ما يعلمه لا على ما يسمعه . فكان أول أمر فعلناه من هذا القبيل أننا اقترحنا على عالم فاضل من أعز أصدقائه . وهو الأستاذ الكامل الشيخ محمد عبده أن يكتب لنا ترجمته مفصلة حسبما يشاء . فوعد أعزه الله بإجابة الطلب . وشرع حالاً فى جمع المواد اللازمة لذلك . ثم انحرفت صحته . فاضطر إلى تقليل الاشتغال . وآخر ما كتب به إلينا فى هذا الموضوع فى العشرين من هذا الشهر (مايو) قوله :

«حاولت مراراً أن أوافى رغبتكم ورغبتى فى أن تكون الترجمة فى هذا

---

(١) المقتطف : يونيو ١٨٩٧ ص ٤٥١

الجزء . ولكن عاودنى المرض بعد الشروع . فاضطررت إلى قطع العمل . وها أنا لم أزل فى النقه . وإنما أحضر الجلسة (فى محكمة الاستئناف) للضرورة لا غير فأرجو قبول العذر ــ محمد عبده » .

« فترون من ذلك أننا عملنا بما يجب علينا . وأكثر الظنون التى ظنها بنا القوم إثـم . »[1] .

لم تحاول « المقتطف » نشر أى شىء بعد ذلك عن جمال الدين[2] . ولم يحاول محمد عبده أن يعيد النظر فى السيرة الأولى . أو أن يكتب سيرة جديدة . حتى وفاته عام ١٩٠٥ . ولكنه أفضى بالكثير من المعلومات الجديدة لتلميذه محمد رشيد رضا . وسجل رضا بدوره هذه المعلومات ونشرها فى سيرته التى كتبها لأستاذه محمد عبده . وهو قد فعل ذلك ضمن ما سجل ونشر من معلومات أخرى عن جمال الدين فى مجلته « المنار » . ثم فى الجزء الأول من هذه السيرة الأخيرة . فقد جمع ما أمكنه جمعه عن الرجل على لسان محمد عبده وسواه . حتى أصبحت المعلومات المنسوبة إلى محمد عبده فى هذا الجزء مكملة لما كتبه هو نفسه فى سيرة أستاذه . ولاسيما ماكتبه عن « أسباب الحوادث العرابية » من أن جمال الدين كان مبدأ النهضة الاجتماعية السياسية بمصر . وقوله لرضا « إن السيد لم يعمل عملا حقيقيا إلا فى مصر »[3] . وإنه كان قد أسس حزباً فى مصر باسم « الحزب الوطنى الحر » وجرى بينه وبين ولى العهد توفيق ــ قبل تنازل أبيه

---

(١) المصدر نفسه ص ٤٥٢ .

(٢) باستثناء الرسالة التى نشرتها فى مايو ١٩٢٥ وهى موجهة من الأفغانى بالفارسية إلى أحد أصدقائه الايرانيين .

(٣) رشيد رضا ــ مصدر سابق ــ ص ٧٤ ــ ٧٩ .

إسماعيل ـ محادثات حوله . وأبدى تأييده لتوفيق حين يتولى بعد أبيه . ولما تولى توفيق تنكر لوعوده بالإصلاح . حتى أبعد جمال الدين[1] . كذلك أثبت رضا بعض رسائل جمال الدين وعبده[2] . ومعلومات عن جمعية العروة الوثقى السياسية السرية التي كانت وراء إصدار الجريدة المعروفة باسمها فى باريس[3] . وخلاف جمال الدين وعبده فى آخر عهد الجريدة بالصدور حول العمل السياسى وضرورة استبداله ـ فى رأى عبده ـ بالجهاد فى التعليم وتربية الأجيال . حتى قال له أستاذه : « إنما أنت مثبط »[4] . ورسالة عبده لأستاذه ، وهو فى الآستانة . دون توقيع . حول الإصلاح . وغضب الأستاذ على تلميذه وقوله له : « فكن فيلسوفا يرى العالم ألعوبة ولا تكن صبيا هَلُوعا »[5] .

غير أن رشيد رضا لم يكتف فيما كتبه عن جمال الدين بما أضافه محمد عبده وإنما حاول هو نفسه ـ لإعجابه الشخصى بالرجل ـ أن يستقى معلومات أخرى ، ولاسيما من بعض أصدقائه وزملائه وعلى رأسهم عبد القادر المغربى الذى عرف جمال الدين فى الآستانة ، وجمع على لسانه بعض المعلومات والذكريات . نشرها له صديقه وزميله رضا فى « المنار » أولا ثم جمعها فى الجزء الأول من « تاريخ الأستاذ الإمام » قبل أن يجمعها المغربى نفسه فى كتيب صغير بعنوان « جمال الدين الأفغانى : ذكريات وأحاديث » أصدره فى القاهرة عام ١٩٤٨ .

---

(١) المصدر السابق . ص ١٦٢ ـ ١٦٤ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٨٢ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢٨٣ وما بعدها .
(٤) المصدر نفسه ص ٤١٦ .
(٥) المصدر نفسه ص ٨٩٦ ـ ٩٧

ومن المعلومات التى أضافها رشيد رضا ـ نقلا عن المغربى وسواه ـ ما يتعلق بإقامة جمال الدين فى بطرسبورج أربع سنين حاول خلالها إقناع القيصر بحسن معاملة المسلمين عنده والإذن لهم بطبع المصحف وبعض الكتب الدينية . وما يتعلق بسفره إلى إيران وانقلابه على الشاه واعتكافه فى «مقام عبد العظيم» سليل بعض الأئمة فى إيران مدة سبعة أشهر ، ومناشدته العلماء هناك محاربة الشاه وتحريم الدخان حتى يبطل عقده مع الشركات الأجنبية المستغلة . ثم انتقاله إلى لندن ، ومناشدة السلطان عبد الحمد به بالكف عن الطعن فى الشاه ، ودعوته له للمجئ إلى الآستانة ، ثم إقامته بها وتجسس السلطان عليه ، وكَيْد مستشاره أبى الهدى له واتهامه إياه بالزندقة . وبغض جمال الدين نفسه للسلطان العثمانى وجرأته عليه (١) .

ومع هذا كله ظلت السيرة التى كتبها محمد عبده عمدة السير ، لا بالنسبة لما تلاها من سير فى العربية ـ كما قدمنا ـ فحسب ، وإنما بالنسبة للسير والمعلومات التى كتبت عن جمال الدين فى أوربا أيضا . فقد كانت المصدر الأساسى للمعلومات العامة عن جمال الدين ولا سيما عن الفترة السابقة لمعرفته بمحمد عبده . وفى ذلك تقول الباحثة الأمريكية ن . **كيدى** :

«تنبع السير المتأخرة جميعها تقريبا ـ على نحو مباشر أو غير مباشر ـ من مصدرين وثيقى الصلة ، كتبهما أثنان من المعجبين العرب بالأفغانى ، وتقومان على ما رغب الأفغانى فى أن يعتقده الجمهور عنه ، وهما سيرة كتبها تلميذ

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٤ ـ ٥٥ ، ٨٨ ـ ٩٠ ، ٣٦١ .

الأفغانى محمد عبده . ومقالة لها طابع السيرة كتبها جورجى زيدان ، ظهرتا فى أعقاب وفاة الأفغانى »[1] .

وتطلق الباحثة على هذين العلمين اسم «**رواية عبده ـ زيدان**» أو «**السيرة المعتمدة**» . وترى أن هذه السيرة كانت المصدر الأساسى للسيرة التى كتبها الباحث الإنجليزى إدوارد براون لجمال الدين ، وضمنها كتابه «الثورة الإيرانية : ١٩٠٥ ـ ١٩٠٩» الصادر عام ١٩١٠ . كما ترى أنها انتقلت عن طريق براون إلى كثير من الروايات الغربية عن حياة الرجل .

ولكن ليس من الصحيح أن العلمين ظهرا بعد وفاة جمال الدين كما تقول الباحثة . فسيرة محمد عبده كتبت فى حياة الأفغانى ، وكانت فى الوقت نفسه ـ كما سبق أن بينا ـ مصدراً أساسياً من مصادر جرجى زيدان . وإذا صح أن تكون سيرة عبده هى المشهورة أو «المعتمدة» ـ وهى كذلك بالفعل ـ فلابد أن تكون المصدر الأساس لأية سيرة عربية أو أوربية عن الأفغانى فيما يتعلق بالسنوات الثلاثين الأولى ـ تقريبا من حياته . وهى نفسها التى نقلتها إلى الفرنسية أ . م . جواشون حين نقلت رسالة «الرد على الدهريين» ترجمة محمد عبده الصادرة فى باريس عام ١٩٤٢ .

غير أن هذه السيرة المعتمدة نفسها لم تستطع منع السيرة الأخرى المضادة ، التى بدأت فى الظهور بالفارسية قبل وفاة الأفغانى . ففى عام ١٨٨٩ صدرت فى طهران سيرة مختصرة ضمن كتاب كبير بعنوان «المآثر والآثار» من تأليف محمد حسن خان ، المعروف باسم «اعتماد السلطنة» ، وزير الصحافة فى إيران وقت

---

(١) Keddie: An Aslamic Response, p5

زيارة الأفغانى الأولى . وكان قد عرفه أثناء زيارته الرسمية الأولى وأعجب به . وقد ذكر فى سيرته إنه ولد بقرية أسد آباد . بالقرب من همدان . لأسرة تنحدر من آل البيت . وإنه تعلم فى القرية حتى سن العاشرة . ثم إنتقل إلى مدينة قزوين ثم إلى مدينة طهران . حين تلقى التعليم الدينى الشيعى المعتاد. وفى عام ١٩٢٦ صدرت فى برلين سيرة موسعة بالفارسية بعنوان « شرح حال وآثار السيد جمال الدين أسد آبادى المعروف بالأفغانى »[1] من تأليف إبن أخته ميرزا لطف الله أسد آبادى . وكان ميرزا صبياً صغيراً وقت زيارة خاله الأولى لإيران . ولكنه ظل على اتصال به عن طريق المراسلة . ثم التقاه فى زيارته الثانية . وفى هذه السيرة ألقى ميرزا لطف الله الكثير من الأضواء على طفولة جمال الدين وصباه وتعليمه ودراسته للقرآن والنحو العربى . وتنقله بين إيران والعراق والحجاز وأفغانستان والهند . وتحدث عن نسبه ومولده فى قرية الأسرة (أسد آباد) . دون أن يتعارض ما جاء به مع ما سبق أن ذكره ـ باختصار ـ اعتماد السلطنة .

وعلى الرغم من أن هاتين السيرتين الفارسيتين لم تقدما وثيقة واحدة على صحة وقائعها فقد بدأتا فى التأثير على آراء المستشرقين ـ بصفة خاصة ـ الذين كانوا يعتمدون ـ حتى وقت ظهور السيرة الأخيرة ـ على السيرة المشهورة المعتمدة . ويبدوا أن تأسيس مقبرة جديدة للأفغانى فى أستانبول عام ١٩٢٦ قد

(١) من الطريف أن هذا الكتاب ترجمه إلى العربية صادق نشأت وع . حسنين ونشرته مكتبه الأنجلو بالقاهرة عام ١٩٥٧ ولكنه لم يلق أى اهتمام من الكتاب والباحثين الذين ألفوا عن الأفغانى بالعربية بعد ذلك التاريخ إلا التفنيد من جانب محمود أبو رية (صيحة جمال الدين الأفغانى) ومحمد عمارة (الأعمال الكاملة للأفغانى جـ١ طـ٢) على التوالى .

نبه الأذهان على إعادة قراءة تاريخ الرجل ودراسته . وكان من أثر ذلك كله أن أشار المستشرق بروكلمان فى ترجمته لجمال الدين إلى أنه إيرانى أخفى إيرانيته لأسباب سياسية[1] . وأشار المستشرق ماسينيون إلى أنه « إيرانى قح[2] » .

وبظهور السيرة المضادة أصبح الأفغانى موضوعاً للخلاف المرير بين المؤرخين . فقد كان فى السيرة المعتمدة ينسب لأفغانستان . أى أنه سنى المذهب . وهاهو فى السيرة المضادة بنسب لإيران . أى أنه شيعى المذهب .

ومنذ ذلك التاريخ . أى منذ ١٨٨٩ . راحت السيرتان . المعتمدة والمضادة تستقطبان أنصاراً من وقت لآخر . بل تتعرضان للتسلل المتبادل . كأن يأتى كاتب فى العربية فينقل ما كتب بالفارسية . أو أن يأتى كاتب فى الفارسية فينقل ما كتب فى العربية . وهكذا . ولكن يبدو أو نصيب السيرة المعتمدة من تسلل السيرة المضادة كان أكبر . وإن لم يحدث أى أثر يذكر . وهكذا ظلت الحرب سجالاً بين السيرتين دون أن يتحقق النصر لإحداهما على مستوى بلاد السنة والشيعة معا .

من مظاهر تسلل السيرة المضادة فى العربية ما نشرته مجلة المقتطف فى مايو ١٩٢٥ . فقد نشرت نص رسالة مترجمة عن الفارسية كان الأفغانى قد أرسلها لأحد أصدقائه الإيرانيين . وسلمها الأخير إلى صديق إيرانى آخر مقيم بالإسكندرية . وأوصاه بألا ينشرها قبل وفاته . وفيها تحدث الأفغانى عن تردى أحوال إيران (عام ١٨٨١) وسر تخلفها . وسوء فهم الناس لدور رجال الدين

---

(١) Pakduman, p24

(٢) Ibid., p25

الذين لم يتوانوا ـ فى رأيه ـ عن تشجيع تطوير بلادهم . وعلق مترجم الرسالة فى حاشيتها بقوله :

« إن مشاهير الأحرار الإيرانيين اضطروا فى عهد الشاه ناصر الدين وعماله إلى هجر وطنهم والالتجاء إلى البلاد الشرقية الإسلامية ، هربا من الظلم ، فلقب بعضهم كالسيد جمال الدين بالأفغانى . وهو فى الحقيقة إيرانى صميم من بلدة أسد آباد من ولاية همدان فى إيران »(١) .

ومع ذلك ظل الكتاب العرب يعاملون السيرة المضادة باحتراس شديد ، ويتعددُّون لتسللها . وتدرج الاحتراس شيئا فشيئا من الرفض إلى الشك .

لقد روى محمد رشيد رضا ـ على سبيل المثال ـ أن الشيخ أبا الهدى الصيادى (مستشار السلطان عبد الحميد) بعث إليه برسالة عام ١٣١٦ (١٨٩٨) يقول فيها :

« إنى أرى جريدتك طافحة بشقاشق المتأفغن جمال الدين الملفقة ، وقد تدرجت به إلى الحسينية التى كان يزعمها زوراً . وقد ثبت فى دوائر الدولة رَسْماً أنه مازندرانى من أجلاف الشيعة ... وهو مارق من الدين كما مرق السهم من الرَّمِيَّة »(٢) .

ولكن رضا استخف برأى أبى الهدى وسَخَّفَه . ثم عاد فى موضع آخر من كتابه فقال :

---

(١) المقتطف : مايو ١٩٢٥ ص ٤٩٦ .

(٢) محمد رشيد رضا ـ مصدر سابق ـ ص ٩٠.

« إن كثيرا من الفرس يقولون إن السيد جمال الدين فارسى لا أفغانى . فكلمة أبي الهدى لها أصل عن غيره . زاد عليها من عنده كما هى عادته ... وقد قال بعض علماء الفرس إن الشيد جمال الدين فارسى لا أفغانى . فكلمة أبي الهدى لها أصل عن غيره . زاد عليها من عنده كما هى عادته ... وقد قال بعض علماء الفرس إن أسرة السيد هى من بيوت العلم والشرف فى بلاد فارس . وقد هاجرت إلى الأفغان. وأن السيد جمال الدين ولد فى بلاد دلأفغان . فهو أفغانى منشأ فارسى فى الأصل . ومن الناس من يظن أن إدعاء بعض الفرس أن السيد منهم هو من قبيل ما جرت به العادة فى الرجال العظام من تنازع الشعوب لهم »[1]

وعلى هذا النحو من الرفض روى عبد القادر المغربى إنه كتب مقالا بعنوان «جمال الدين أهو أفغانى أو إيرانى ؟» ونشره بجريدة «المؤيد» القاهرية عام ١٩٠٩ . ولكنه رجح فيه كفته غير الايرانية[2] . وقال : «نشأ جمال الدين فى مدينة كابل عاصمة الأفغان . فهو إذن أفغانى ، والإيرانيون يقولون إنه إيرانى . وهذا الخلاف فى نسبة جمال الدين من أعجب الأمور فى عصرنا وبلادنا . وأعماله ومساعيه تقع تحت مواقع أبصارنا . والأدلة متوفرة لمعرفة حقيقة نسبه . فالشك أفغانيته يورثنا الشك فى كثير من أخبار رجال التاريخ الأقدمين ونسبتهم ومناشئ مناقبهم ومثالبهم»[3] . ثم روى المغربى فى موضع آخر قصة كتاب «المآثر والآثار» الذى ألفه اعتماد الدولة . وما أحدثه من ضجة نقلاً عن أحد وجهاء

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠١ .

(٢ ، ٣) عبد القادر المغربى : جمال الدين الأفغانى ص ٢٧

طرابلس الشام عن صديقه قاضى البصرة وقت إبعاد جمال الدين إليها . وكذلك ما قصة عليه إيرانى أزهرى فى القاهرة . أثناء وجوده بها فى الفترة من ١٩٠٥ إلى ١٩٠٩ . من أن والد جمال الدين إيرانى من ولاية مازندران . كان ضابطاً فى الجيش هناك ثم أرسلته الحكومة إلى بلاد الأفغان فى مهمة فطابت له الإقامة . وتزوج من أهلها وأنجب جمال الدين . وفى رواية أخرى أن جمال الدين ولد لأبيه فى إيران ثم حمله معه إلى أفغانستان عند قيامه بالمهمة المذكورة . ولكن المغربى لا يتقبل الروايتين ولا يقبل الشك فى أفغانية أستاذه(١) .

غير أن هذا الرفض ما لبث أن داخله الشك . وتدرج الشك نفسه درجات . ولعل أولى درجاته هى إثبات الموقفين مع الميل إلى عدم إتخاذ موقف من أيهما . وهذا ما فعله مصطفى عبد الرازق فى محاضراته . ثم فى تقديمه لمجموعة « العروة الوثقى » عام ١٩٢٧ . فقد قال عن الموقفين من مولد جمال الدين ونشأته وجنسيته :

« هذا خلاف لا سبيل إلى تمحيصه . فإن ما يتعلق بنشأة السيد جمال الدين وحياته قبل إتصال الشيخ محمد عبده به سنة ١٨٧١ هو على قلة مصادره محاط بغموض واضطراب كما قال الأستاذ براون »(٢) .

ودلل عبد الرازق على هذا الغموض والاضطراب بما ذكره محمد عبده نفسه فى فاتحة تعريبه لرسالة « الرد على الدهريين » التى سبق أن أشرنا إليها .

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٣ ــ ٨٩ .

(٢) مصطفى عبد الرازق : العروة الوثقى ص ٢ ويلاحظ أن فى استخدامه لفعل « يرى » مبنياً للمجهول إشارة إلى ما كتبه المستشرقون فى ذلك الوقت مثل بروكلمان وماسينيون وكذلك بعض الإيرانيين مثل ابن أخت الأفغانى .

ولكنه اعتمد على السيرة التى كتبها محمد عبده . وكذلك على ما جاء فى « تاريخ الأستاذ الإمام » لرشيد رضا . من معلومات تلى تاريخ توقف السيرة عند محمد عبده . ومع ذلك صحح اسم والد جمال الدين الذى أشاعه محمد عبده فى صورة « صفتر » قائلا إن صحته « صفدر » . وهو لفظ فارسى من ألقاب الإمام على بمعنى « الأسد المفترس » وأضاف قائلا :

« وَيُرى أن السيد جمال الدين ، وأن كان فى الحقيقة فارسيا ، فقد انتسب إلى الأفغان لأمرين :

١ ـ أن يكون من السهل عليه الظهور بمظهر السنى لا الشيعى .
٢ ـ أن يستطيع الخلاص من رقابة الحكومة الإيرانية لرعاياها فى الخارج [١] . »

وهكذا قدم مصطفى عبد الرازق الموقفين أو وجهتى النظر ، على نحو محايد تقريبا . فكأن أول من تعرض لسيرة الأفغانى على هذا النحو فى العربية . بل إنه يصور موت الرجل بقوله : « ويؤكد أكثر الإيرانيين وغيرهم ممن ترجموا لجمال الدين أن موته لم يكن طبيعيا ، وأنه لقح فى شفته بمادة سامة ، سببت له حالة مرضية أشبه بالسرطان . ويقولون إن ذلك من كيد أبى الهدى [٢] » . وبذلك يكون عبد الرازق قد إطلع على المصادر العربية والفارسية ، وأخذ عنهما دون تحيز .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : العروة الوثقى ص ٢ ويلاحظ أن فى استخدامه لفعل « يرى » مبنياً للمجهول إشارة إلى ما كتبه المستشرقون فى ذلك الوقت مثل بروكلمان وماسينيون وكذلك بعض الإيرانيين مثل ابن أخت الأفغانى .

(٢) المصدر نفسه ص ٢

غير أن هذا الموقف الشاك ، أو الشك السلبي إذا صح التعبير ، ما لبث أن تحول إلى الشك الإيجابي ، أي بإتخاذ الموقف المؤيد للسيرة المضادة كما صورها الإيرانيون فى أحاديثهم ورواياتهم الشفوية ، ثم فى كتاباتهم عن الأفغانى . وكان أول من سجل هذا الموقف الشاك فى بعده الإيجابي هو الكاتب العراقى عبد الكريم الدجيلى فى كلمة نشرها بمجلة « الرسالة » القاهرية عام ١٩٤٣ [١] وفيها علق على مقال سبق أن نشرته الرسالة لمحمود شلبي ردد فيه ما سبق أيضا أن جاء بالسيرة المعتمدة [٢] ، وقال الدجيلى إن مولد الأفغانى كان فى قرية أسد آباد من قرى همدان بإيران ، وأن بالقرية مدرسة لإحياء ذكراه تحمل اسم « مدرسة الجمالية » ، وإن دراسته الأولى تمت على يدى والده ، « ثم رحل إلى النجف ، وله فيها حتى الآن أصهار وأقارب » وأشار الكاتب فى الوقت نفسه إلى أن هناك كتابا يتضمن هذه الحقائق منذ سنوات ، وقد ألفه بالفارسية أستاذ مساعد بالجامعة الأمريكية فى بيروت .

غير أن هذا الشك بوجه عام أبرز بعداً نقدياً لم يكن بارزا من قبل ، فقد سبق أن رأينا كيف انتقد محمد عبده أستاذه برفق ، وأخذ عليه حدته وعجلته ، وكيف انتقده أيضا سليم العنحورى وأخذ عليه إلحاده المبكر . ولكن يبدو أن هذا البعد النقدى من قراءة سيرة الأفغانى وفكره قد قوى مع مرور الزمن من ناحية ، واشتداد ساعد السيرة المضادة من ناحية أخرى . وقد تمثل هذا البعد النقدى فى كتابات مصطفى عبد الرازق أحمد أمين بصفة خاصة .

---

(١) الرسالة ٥١٨ فى ٧ يونيو ١٩٤٣ ص ٦٦٠

(٢) الرسالة : ٥٠٦ فى ١٥ مارس ١٩٤٣ ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

أما **مصطفى عبد الرازق** ، الذى نسى الباحثون مساهمته فى هذا الموضوع ، فقد كتب وحاضر عن الأفغانى فى وقت مبكر . فى ٢٠ مارس ١٩٢٣ ألقى محاضرة بالجامعة المصرية عن الأفغانى ورينان ثم نشرها بجريدة « السياسة » اليومية فى اليومين التاليين[١] . وفى هذه المحاضرة تتبع رحيل الأفغانى من مصر عام ١٨٧٩ وصلته بالفيلسوف الفرنسى رينان ، وكيف أوحى إليه بموضوع محاضرة فى السوربون عن « الإسلام والعلم » ، وكيف امتدحه رينان وعده متحرراً ، وأشار عبد الرازق إلى أن محاضرة رينان قد ترجمها إلى العربية عند ظهورها « العبد الفقير حسن عاصم » (حسن باشا عاصم) الذى كان مبعوثا فى فرنسا للدراسة فى ثمانينيات القرن الماضى .

غير أن مصطفى عبد الرازق لم يستطع الحصول على نص رد الأفغانى على محاضرة رينان بالفرنسية ، ولكنه رجع إلى ترجمة ألمانية للرد نقلها له إلى العربية محمود إبراهيم الدسوقى ، واقتطف من هذه الترجمة أهم أجزاء رد الأفغانى ، ثم ساقها بنصها الذى لا يختلف فى الحقيقة عن الأصل الفرنسى . وعلق بقوله :

« هذا هو رد السيد جمال الدين على رينان المكتوب فى ما بين إبريل ومايو من شهور سنة ١٨٨٣ ... وهو يفشى لنا من آراء السيد فى الأديان وأصولها وعلاقتها بالعلم مالا تنم به سائر محوراته . بل فى رسالة الرد على الدهريين المؤلفة فى أول سنة ١٨٨٣[٢] مالا يمكن التوفيق بينه وبين آراء السيد فى رده » .

ثم عقد مقارنة بين الرد على الدهريين والرد على رينان . وحاول تبرير التغير

---

(١) السياسة : ٢١ مارس ١٩٢٣ ص ٢ ـ ٣ ، ٢٢ مارس ص ٢ .

(٢) أخذ فى ذلك تاريخ نفى محمد عبده إلى بيروت لا تاريخ طباعة الرسالة .

فى وجهة نظر الأفغانى برده الأخير. ورد هذا التغير إلى بضعة عوامل :

« وأظهر هذه العوامل سفره لأول مرة إلى أوربا واتصاله بكبار الفلاسفة والعلماء . وحبه للاستظهار بصداقتهم على خدمة مراميه السياسية . واندماجه فى سلك الحركة الفكرية الحديثة البعيدة عن الدين . على أنه ينبغى أن يلاحظ أن الدافع الذى ساقه إلى كتابة الرد على الدهريين هو أقرب أن يكون سياسيا . وقد كان مرمى مساعيه ومحور آماله أن يخلص دول الإسلام من النفوذ الأوروبى مادية وسياسية . وأن يعمل على رقيها الداخلى المستقل بإيجاد النظم الحرة فيها . ثم يجمع شتأتها ممالك مستقلة تحت لواء خليفة واحد مكونة لدولة قوية قادرة على صد العدوان الخارجى . ومهما يكن من رأى السيد فى الأديان فإن الرجل لم يكن داعية إلحاد ولا عدواً للدين »[1] .

وجاء عبد الرازق بعد ذلك بتعقيب رينان على رد الأفغانى . وإشارته إلى تدعيم الأفغانى لرأيه حول تشجيع الإسلام للعلم فى النصف الأول من وجوده . وخنقه الحركة العلمية فى النصف الثانى . ولكن عبد الرازق لم يعلق بشىء ووعد بتمحيص هذه الآراء .

وقد علق محمد رشيد رضا على هذه المحاضرة فى مجلته « المنار » وكتب أربع مقالات متتالية رداً على عبد الرازق . وفسر موافقة الأفغانى لرينان على أن الإسلام عدو العلم والعقل كسائر الأديان بان ذلك لم يكن ما أراده . وإنما الذى أراده الأفغانى ـ كما روى محمد عبده لرضا ـ هو التفرقة بين إسلام القرآن

---

(١) المصدر نفسه ٢٢ مارس ١٩٢٣ ص ٢ . راجع ما أثارته هذه المحاضرة من مناقشات فى الأيام التالية ولاسيما لعبد الوهاب النجار .

وإسلام الحكام . فإسلام القرآن «يخاطب العقل ويرفع شأن العلم فى آيات كثيرة ويبين أن لله سننا فى الكون قام بها نظامه . وأن هذه السنن لا تبديل لها ولا تحويل[1] » . وراح رضا يفند حجج عبد الرازق تفنيداً مطولا . ويدلل على إسلام الأفغانى وتدينه بمقتطفات من كتاباته . ولا سيما فى «العروة الوثقى» .

وأما أحمد أمين فقد كتب سلسلة من المقالات حول الأفغانى جمعها فيما بعد فى جزء بعنوان «زعماء الإصلاح الإسلامى فى العصر الحديث» بكتابه «فيض الخاطر[2] » . وفى هذه المقالات التى سبق نشرها مسلسلة بمجلة «الثقافة» عام ١٩٤٤ رأى أمين أن الأفغانى كان «يرمى إلى إصلاح العقول والنفوس أولا ثم إصلاح الحكومة . وربط ذلك بالدين» ثم تحدث عن حياته وإقامته بمصر وازدياد خطره سنة ١٨٧٨ بسبب تدخله فى السياسة . وتقريبه من العوام كما قال محمد عبده . وكذلك تحدث عن إبعاده من مصر مع تابعه أبى تراب بدعوى أنه «رئيس جمعية سرية من الشبان ذوى الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا» وناقش هجوم الأفغانى على الشاه الايرانى بلندن ، وعد ذلك «زلة كبيرة» وقع فيها بسبب حدته وحبه للانتقام . وأضاف :

«كيف أجاز لنفسه التشهير بحكومة شرقية إسلامية فى بلاد أجنبية تتخذ من أقواله حجة للتدخل الذى طالما حاربه فى «العروة الوثقى» وكيف استباح أن يفضح هذه العيوب . ويغسل هذه الأثواب القذرة على مشهد من كل الناس ؟» .

---

(١) المنار : جـ ٤ م ٢٦ فى ١٦ إبريل ١٩٢٣ ص ٣٠٧ راجع أيضا : الأعداد الثلاثة التالية .

(٢) أحمد أمين : فيض الخاطر جـ ٥ ص ٢٤٣ ــ ٣٠٠ مع ملاحظة أنه فصل هذا الجزء فى كتاب مستقل بعد ذلك .

وانتقل أحمد أمين بعد ذلك إلى مناقشة مسألة إلحاد الأفغانى التى أثيرت منذ زيارته الأولى للآستانة قبل مجيئه إلى مصر . ثم أثارها الشيخ عليش ـ شيخ الجامع الأزهر ـ وبعض العامة فى القاهرة . وعلق على ذلك بقوله : «والإلحاد فى نظر هؤلاء وأمثالهم شىء هين . يكفى ألا يسير سيرتهم ، ولا يلبس لباسهم ، وأن يدخن السيجار ، ويجلس فى المقهى ، ويلتف حوله بعض اليهود والنصارى ، ليحكموا عليه بالإلحاد . وكما أن عقيدة كل إنسان لها لون خاص فكذلك تصوره للإلحاد يتكيف بذهنه» ثم عرض لما سبق أن كتبه عنحورى ورد محمد عبده عليه وتخطئته واعترافه بخطائه فى إتهامه الأفغانى بالإلحاد . كما عرض لمناقشات الأفغانى والفيلسوف الفرنسى رينان . واتهام الأخير له بالإلحاد أيضا بعد أن سلم له الأفغانى بأن الإسلام كان عقبة فى سبيل العلم . وعلق أمين على ذلك بقوله : «ولكن فى رأيى أن السيد عبر تعبيراً غير دقيق فى تفرقته بين طبيعة الدين الإسلامى وسيرة المسلمين . خصوصا وأنه أخذ على رينان تقصيره فى أنه لم يبحث إذا كان هذا الشر نشأ عن الديانة الإسلامية نفسها . أم عن الصورة التى تصور بها الإسلام . أم عن أخلاق بعض الشعوب التى اعتنقت الإسلام . وقراءتنا لرده تشعرنا بأنه وقع فى هذا اللبس ، وأنه كان يدور حول فكرة أن للدين دائرة وللعلم دائرة ، ويجب أن يسبح كل فى دائرته من غير طغيان . وأن الدين يجب ألا يعارض العلم ، فيما ثبتت صحته علميا ـ وهذه الآراء الواضحة فى ذهننا الآن ، والواضحة فى تعبيرنا ، لم ترد واضحة فى رده . فكان رداً مهوشا ، كما كانت محاضرة رينان نفسها كذلك» .

ومضى أحمد أمين فى مناقشة تهمة الإلحاد هذه فقال إن الأفغانى كان حر التفكير ، قويا على الجدل ، متشعب طرائق الحجج ، وربما «**تبحبح فى بعض**

الأقوال التى من هذا القبيل . والتى تحدث لكثير من كبار المفكرين فى بعض اللحظات » . فضلا عن أنه كان متصوفا . وعقيدة المتصوفة مبهمة غامضة تنتهى بوحدة الوجود . والتعبير عنها قد يلتبس ـ إلا على الخاصة ـ بالإلحاد . ومع ذلك فحياته مملوءة بالدعوة الحارة إلى الدين وإلى التوحيد فى كتاباته ومجالسه الخاصة . وضرب أمثلة لذلك ثم علق بقوله : « لا يمكن أن تصدر هذه الكتابات وهذه الأقوال وهذه الغيرة من ملحد . إلا أن يكون قد بلغ الغاية فى التصنع والنفاق . ولم يكن عيب جمال الدين نفاقه . وإنما كان عيبة إفراطه فى صراحته ... وأكثر متاعبه فى الحياة كان سببه جهره بما يصح أن يكتم وإعلانه ما يجب أن يسر ... لقد كان يؤمن بالأصول . ويترك لعقله الحرية التامة فى الفروع . ويصل فى ذلك إلى نتائج غريبة عن أذهان الجامدين المتزمتين فيرمى بالإلحاد » .

وكتب مصطفى عبد الرازق مرة أخرى بعد تقديمه لمجموعة العروة الوثقى . فنظر إلى الأفغانى نظرة نقدية . ففى مقالة « جمال الدين الأفغانى[1] » عام ١٩٤٤ استهله بحديث العنحورى عنه الذى قال فيه أنه « آية من آيات القرن التاسع عشر ومعجزة من بدائع معجزاته . بل لعل الشرق منذ قرون لم يلد مثل السيد جمال الدين الأفغانى » ومع ذلك عرض عبد الرازق لما ذكره محمد عبده عن اختلاف الناس فى سيرته وأمره . وقال : « يختلف الناس فى السيد جمال الدين : هل هو أفغانى النشأة . أم هو إيرانى . وهل هو شريف ينتسب إلى الحسين بن على ، أم

---

(١) الثقافة : ٢٩ فبراير ١٩٤٤ ص ٤ ـ ٧ وقد نشر المقال فور انتهاء أحمد أمين من سلسلة مقالاته الستة التى بدأت فى العدد ٢٦٤ فى ١٨ يناير ١٩٤٤ واستمرت حتى العدد ٢٦٩ فى ٢٢ فبراير ١٩٤٤ .

هو ليس بشريف ولا بحسيني . ويزعم بعض الناس أنه من الشيعة . ويقول آخرون بل هو سني . حنفي المذهب . ويرى رينان وغير دينان أنه كان ملحداً من عظماء الملحدين . ويمثله بعض المترجمين له رجلا سياسيا . ويجعله آخرون مصلحا دينيا » . ومع ذلك أيضا لم يتخذ عبد الرازق موقفا مما ذكر من خلاف مثلما فعل من قبل فى مقدمة « العروة الوثق » . ولكنه عرض لبعض الجوانب التى قد تبدو صغيرة فى حياة العظماء كما يقول . وإن كانت كبيرة فى دلالتها .

من ذلك اختلاف تلاميذه فى تصويره كما سبق أن أشرنا عند الحديث عن تناقض ماكتبه أديب إسحق وعنحورى حول هيئته . واتفاقهم على جاذبية الرجل وذراية لسانه . وفصاحته . واجتنابه للنساء . وعفة نفسه وشرب الشاى والتدخين . وحدة المزاج والطبع . والتسرع . وحاول عبد الرازق أن يرد حدة الطبع والتسرع إلى خلوص حياة الرجل من النساء . فهو لا يعرف عنه زوج ولا أم ولا صديقه ولا أخت . وأثر فى محمد عبده حتى إنه ـ عبده ـ لم يكتب شيئا يتصل بالمرأة إلاَّ حين رحل أستاذه . ثم أشار إلى السلطان العظيم الذى كان للرجل على نفوس تلاميذه .. ومن أبلغ مظاهره « **ماكان يصف به تلاميذ السيد أستاذهم حين يوجهون إليه الخطاب** » . واقتطف شيئا من رسالة وجهها محمد عبده إلى أستاذه فيها هذا التبجيل الشديد ثم علق بقوله : « وقد يكون معذورا من يتنسم من أمثال هذه الأساليب أريج بعض التقاليد الشيعية .واعتماد السيد جمال الدين فى مساعيه الإصلاحية على الجمعيات السرية فى مصر وفى غير مصر قد لا يكون خالصا من أثر بعض الأساليب التى تعتمد عليها فرق من الشيعة » . ومع ذلك أنهى المقال بقوله : « والسيد جمال الدين من الشيعة كان أم من أهل السنة قد تسامى عن كل معانى التعصب لفرقة من فرق المسلمين . بل هو قد

تسامى عن كل معانى التعصب الضيق الذى يلقى بين الناس إحَناً وعداوات . وإذا كان السيد جمال الدين قد أثار فى الشرق عاطفة التذمر من الغرب فما ذلك إلا أنه كان عدواً للظلم كله . وكان يحارب فى الشرق ظلم الظالمين . وكان يريد للشرقيين ألاّ يحتملوا من الغرب ظلماً ولا هضما » .

وعلى هذا النحو لم يكن البعد النقدى . والنظرة النقدية لسيرة الرجل وفكره . خالصين من الرفق ومحاولة التبرير أحيانا . ولكنهما شجعا البحث الموضوعى فى سيرة الرجل وفكره وخلصاهما . أو حاولا تخليصهما بتعبير أدق ، من هالة التقديس التى أحاطت بهما عقب وفاة صاحبهما . ولكن شيئا من هذا البحث الموضوعى لم يتحقق حتى ظهور الوثائق الإيرانية عام ١٩٦٣ . لا فى العربية وحدها وإنما فى الفارسية والإنجليزية والفرنسية أيضا . وكان أقصى ما وصلت إليه الكتابات العربية حتى ذلك التاريخ أنها حافظت على التمسك الإيجابى بوجه عام . أى الإعتماد على السيرة المشهورة وتوابعها مع إيراد ، وأذكر ، السيرة المضادة دون إتخاذ موقف منها . ومن أبرز المحاولات الأخيرة فى هذا المجال ما فعله الكاتب اللبنانى **قدرى قلعجى** فى كتابه « **ثلاثة من أعلام الحرية** » الذى ترجم فيه للأفغانى وعبده وسعد زغلول .

بالرغم من عدم وجود تاريخ صدور على هذا الكتاب الضخم فمن الثابت مما جاء فيه أنه صدر بعد عام ١٩٥١ وقبل عام ١٩٦٣ . وقد رجع فيه المؤلف إلى السيرة المشهورة وتوابعها . ولكنه أشار إلى شك بعض الباحثين ، وفى مقدمتهم مصطفى عبد الرازق . فى نسبة الأفغانى إلى الأفغان . وقولهم إنه فارسى

---

(١) نقد إسماعيل مظهر الأفغانى عام ١٩٢٥ (المقتطف : فبراير) دون رفق أو تبرير .

الأصل أفغانى النشأة[1] . كما أشار إلى ما كتبه عبد الكريم الدجيلى فى « الرسالة » واعتماده على المصادر الفارسية[2] . فضلا عن رجوعه إلى أحمد أمين ومصطفى عبد الرازق فى كتاباتهما الأخيرة . وروى عن الشاعر العراقى أحمد الصافى النجفى أنه لما ذهب إلى طهران لاجئا عام ١٩١٩ نزل فى دار الحاج حسين أغا بن الحاج محمد حسن أغا . الذى كان يعرف بأمين الضرب . أى أمين صك النقود . والذى يعرف اليوم بعد إلغاء الألقاب القديمة باسم المهدوى . وكان بيته ملجأ للثوار العراقيين اللاجئين إلى إيران . « وقد أخبره مضيفه أن السيد جمال الدين كان قد أقام فى ضيافة أبيه . حين قدم إلى إيران . سنة ونصف السنة » . وكان هو يومذاك شابا فدرس عليه العربية . وهو ما زال يحتفظ بالنصوص التى كان يترجمها له السيد من الفارسية إلى العربية أو بالعكس . وقد أكد الحاج حسين أغا لضيفه . خلال ذلك الحديث . أن السيد جمال الدين فارسى الأصل . من قرية أسد آباد . وأسرته معروفة هناك . كما روى النجفى للمؤلف أن أحد مشايخ النجف قال له أن الشاعر العراقى محمد سعيد الحبوبى درس مع الأفغانى عند الحاج عباس قولى بالنجف . وأن الأفغانى « كان من حسن البيان بحيث يستطيع ـ إن أراد ـ أن يصور الحق باطلا والباطل حقا[3] » .

وأضاف قلعجى إلى ذلك أنه أراد التحقق مما رواه له النجفى خلال رحلة إلى إيران عام ١٩٥١ فإذا الإيرانيون مجمعون على أن الأفغانى إيرانى عريق . ولا ندرى إذا كان قلعجى نفسه قد ذهب إلى الحاج حسين أغا أو إلى أسرته أم

---

(١) قدرى قلعجى : ثلاثة من أعلام الحرية ص ٢٩

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠

(٣) المصدر نفسه ص ٣٠ ـ ٣١

لا . ولا ندرى أيضا هل ذهب وتحقق ثم كتم ، أم اعتمد على إجماع الإيرانيين كما قال . فقد كان قريبا كل القرب من الحقيقة التى تؤكدها الوثائق . وماروواه له النجفى صحيح كل الصحة . ففى بيت أمين الضرب كان يوجد الخبر اليقين . ولكن يبدو أن المؤلف اكتفى بالإجماع الشفوى .

يحق لنا بعد هذا كله أن نتساءل :

هل كان محمد عبده يعرف هذه الحقيقة ويؤثر أن يخفيها ؟

من الثابت من السيرة التى كتبها عبده للرجل والأحاديث التى نقلها عنه ـ فيما بعد ـ رشيد رضا أنه كان أخلص تلاميذ الأفغانى وأكثرهم قربا إليه ، لا فى مصر وحدها وإنما خلال إقامتهما فى باريس أيضا ومشاركتهما فى إصدار «العروة الوثقى» فهل مكنه هذا القرب من معرفة الحقيقة ؟

من الثابت أيضا مما رواه الأفغانى عن نفسه على الملأ فى مصر أو أوربا أو تركيا أنه كان يحرص على نسبته إلى الأفغان . باستثناء ماروواه عنه إدوارد براون ، المستشرق الإنجليزى صاحب سيرته فى الإنجليزية[1] ، الذى عرفه فى لندن فى خريف ١٨٩١ . فقد روى براون أن الأفغانى ذكر له أنه ولد بالقرب من همدان فى إيران . وكذلك ما وراء الصحفى التركى أجايوف والشاعر السياسى الإنجليزى ويلفرد بلنت . فقد أجرى أجايوف حديثا فى إسطنبول مع الأفغانى الذى قال له أن والديه فى الأصل من مراغة Maraghé وأنهما هاجرا إلى همدان حيث ولد ، ثم هاجروا به مرة أخرى إلى الأفغانى . ومراغة هذه مدينة فى منطقة أزربيجان الإيرانية[2] . وذكر بلنت أن الأفغانى قال له أن

---

(١) Pakdaman: op.cit., p24

(٢) Ibid., p25

أسرته من أصل عربي وأنها اعتادت التحدث بالعربية[١] . ومع ذلك كان الأفغانى ينسب نفسه فى النهاية إلى الأفغان . ففى الروايات الثلاث السابقة كان ينتهى بأن والديه هاجرا إلى أفغانستان ، سواء كانا قادمين من إيران أو من بلاد العرب . وكان فى هذا كله منطقيا مع نفسه تماما ، لأنه عاش معظم حياته فى بلاد السنة ، بين أهل السنة . ولو أنه أراد أن يعيش على الهامش فى أرض السنة كإيرانى شيعى لما كان فى ذلك أى خطر عليه . ولكن المشكلة أنه لم يرد أن يعيش على الهامش ، بل ساقه طموحه وذكاؤه وثقافته إلى أن يلعب دوراً فى ساحة عصره . ومن ثمة كان عليه منذ خرج من إيران أن يطرح إيرانيته وشيعيته ، شكلا على الأقل .

لقد سأله صحفى آخر فى لندن ، هو آرثر أرنولد ، عن أصله فقال : «أنا أفغانى أنتمى للجنس الايرانى الشديد النقاء» . ولما كان وقتها يحارب الشاه ويكتب عن إيران ، فقد برر ذلك بأنه يمثل الشعب الايرانى ويدافع عن الشيعة ضد السنة[٢] . وفى هذه النص يعود بنا الأفغانى إلى الأصل الايرانى . وفى هذا النص أيضا كان مطمئنا إلى أنه يلقى بتصريحه ذاك فى بلد غير سنى .

ومع ذلك فقد صحبه محمد عبده نحو خمس عشرة سنة . وعاشا فى باريس على السراء والضراء . ولم يكن عبده تلميذا غبيا أو متوسط الذكاء ، ولكنه كان تلميذاً ذكيا على الأقل ، تميز عن أستاذه بأنه كان أكثر كتماناً وحيطةً ومداراةً وحرصا وحكمة ، كما طبع على عزة النفس وعلو الهمة وحفظ الكرامة حتى إن

---

(١) Ibid., p25

(٢) Ibid., p26

الأفغاني كان يقول له : «قل لى بالله أى أبناء الملوك أنت [1]؟» وبمثل هذه الصفات كان محمد عبده مؤهلا ليكون حافظ سر أستاذه وكاتمه .

ثمة واقعتان صغيرتان تلقيان الضوء على هذه النقطة . أما الواقعة الأولى فقد جاءت فى السيرة التى كتبها التلميذ لأستاذه . إذ قال بعد عرض تاريخ الرجل حتى توقف «العروة الوثقى» : «ثم بقى بعد ذلك مقيما بأوروبا أشهرا فى باريز وأخرى فى لندرة إلى أوائل شهر جمادى الأولى سنة ١٣٠٣ وفيه رجع إلى البلاد الإيرانية [2]» ففى هذه العبارة إشارة إلى أول زيارة للأفغانى لايران بعد خروجه منها . وكونه «رجع» يحمل معنى أنه خرج أو جاء من هناك . أما كيف «زل» قلم الكاتب بهذه الغلطة فأمر يمكن نسبته إلى السهو . ولكنه السهو الكاشف للحقيقة .

وأما الواقعة الأخرى فقد جاءت فى رسالة بعث بها عبده إلى أستاذه من بيروت ـ عثر عليها ضمن الوثائق ـ وسبق أن نشر رشيد رضا مسودتها ، مع حذف كثير من عباراتها [3] . ومن العبارات المحذوفة سطران فى نهايتها يقول فيهما عبده : «ونرجو من سعة كرمكم أن تمنوا على خادمكم (عبده نفسه) بأسطر من خطكم الشريف يحفظها حيث يحفظ سرك ويودعها فى مستودع حبك» . وتوحى عبارة «حيث يحفظ سرك» هنا بأن محمد عبده كان «يحفظ» سرا بالفعل .

---

(١) رشيد رضا ـ مصدر سابق ـ ص ٩٥٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٣ . وقد سبق أن رأينا العبارة بصورة مختلفة : «رجع إلى البلاد الايرانية وسيذهب منها إلى أفغانستان» .

(٣) المصدر نفسه جـ ٢ ص ٥٩٩ ـ ٦٠٣

هاتان الواقعتان الصغيرتان توحيان بأن محمد عبده كان على علم بحقيقة أستاذه . فإذا أضفنا إلى هاتين الواقعتين الصغيرتين بعض القرائن الأخرى يصبح الضوء الذى تلقيانه على القضية أكثر تركيزا . وأهم هذه القرائن امتناع محمد عبده عن مراجعة السيرة وإكمالها بعد وفاة أستاذه ، واحتجاجه بالمرض لمجلة «المقتطف» كما سبق أن بينا . وقد كان بين وفاة أستاذه ووفاته هو نفسه (١٨٩٧ ـ ١٩٠٥) نحو ثمانى سنوات لم يشرع خلالها فى إكمال السيرة ، كما تقتضى أصول الوفاء بين التلميذ والأستاذ ، حتى لوكانت بينهما قطيعة . فإذا علمنا أنهما افترقا على خير ، وأنهما تراسلا حين كان الأستاذ فى الآستانة والتلميذ فى القاهرة[1] ، لم يعد ثمة مبرر لصمت التلميذ بعد وفاة أستاذه واكتفائه بالتصريحات العابرة عنه ، مما جمعه رشيد رضا فى كتابه ، إلا أن التلميذ لا يريد الخوض فى الموضوع على نحو مباشر ، خشية الاضطرار إلى التصريح بما يسئ لأستاذه أو لنفسه .

هذه القرائن تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن محمد عبده كان يعرف الحقيقة عن مولد أستاذه ونشأته ، وأن لجأ إلى كتمانها عملاً برغبة صاحبها من جهة وحباً له من جهة أخرى. أما أن يكشف عنها بعد وفاة صاحبها فهذا عمل غير أخلاقى كان فى غنى عنه ، لأن فيه خيانة للأمانة . وهكذا أخفى جمال الدين حقيقته عن تلاميذه ومعارفه فى بلاد السنة وطواها فى أوراقه التى حفظها عند أصدقائه فى بلاد الشيعة ، حتى نشرها مواطنوه بعد نحو ٦٦ عاما من وفاته . وهكذا أيضا أخفى تلميذه حقيقته وطواها فى صدره إلى وفاته ، حتى شغل الباحثون أنفسهم بها بعد نشر أوراق الرجل ووثائق حياته .

---

(١) المصدر نفسه ص٨٩٦ ـ ٩٧

الـوثـائـق

فى عام ١٩٦٣ نشرت جامعة طهران كتابا خطيرا بالفارسية . عنوانه :

«**مجموعة أسناد ومدارك چاپ نشده درباره سيد جمال الدين مشهور به أفغانى**» . ومعناه بالعربية : «**مجموعة وثائق غير منشورة تتعلق بالسيد جمال الدين المشهور بالأفغانى**» . وقد جمع الوثائق ونسقها أستاذان بالجامعة هما أصغر مهدوى وأيرج أفشار . وألحقا بهما مجموعة من الصور الفوتوغرافية لأهم هذه الوثائق التى جاء معظمها بالفارسية والعربية .

وكان أصغر مهدوى قد أهدى مكتبة المجلس (البرلمان) فى طهران مجموعة كبيرة من هذه الوثائق مع غيرها من أوراق وكتب تخص جمال الدين الأفغانى . أما كيف توصل مهدوى إليها فلذلك قصة طريفة ، ملخصها أن جده ـ لأبيه ـ الحاج محمد حسن أمين الضرب كان صديقا لجمال الدين . وقد استضافه خلال زيارته الرسمية الأولى لإيران (١٨٨٦ ـ ٨٧) وشطرا من زيارته الرسمية الثانية (١٨٨٩ ـ ٩١) وكان الحاج أمين الضرب من كبار تجار إيران ، وأصحاب النفوذ بها خلال النصف الثانى من القرن الماضى ، ربطته بجمال الدين صداقة وثيقة ظلت قائمة حتى وفاة الأخير . وقد أودع جمال الدين عنده كل ما حمله عبر سنيه الماضية من أوراق وكتب . وظلت هذه الأوراق والكتب نسيا منسيا حتى أهداها مهدوى إلى مكتبة المجلس . ثم عكف عليها بالدراسة مع زميله ،

وبقيت المجموعة كلها بما فيها من كتب (٤٣٢ كتابا) مودعة بالمكتبة الملحقة بالبرلمان الإيرانى (المجلس).

تضم الوثائق عدداً كبيراً ومتنوعا من المواد والأوراق. ويمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين: أوراق وكتب، نعرض لها فيما يلى:

(أ) الأوراق

ويمكن تقسيمها بدورها إلى ستة أنواع:

أولا ـ رسائل ومسودات رسائل صادرة من جمال الدين أو واردة إليه بالفارسية والعربية والفرنسية والإيطالية لسلاطين أو أمراء أو أصحاب نفوذ، أو أقرباء وأصدقاء، أو تلاميذ ومريدين. ومن مسودات الرسائل الصادرة منه مسودة محررة من كابول فى جمادى الأولى ١٨٨٤ (سبتمبر ١٨٦٦) وموجهة إلى محمد أعظم خان أمير أفغانستان يطلب فيها منحه بيتا قريبا من الطبيعة لأنه يفضل الريف على «الحدائق والزهور» كما يقول. ومسودة أخرى للأمير نفسه بدون تاريخ يرجوه فيها إطلاق سراح سجين أفغانى، ومسودة فى نوفمبر ١٨٦٨ موجهة لشير علِى أمير البلاد الجديد من كابول يشكو فيها حاله ووضعه الحالى البائس، ويطلب تخصيص وظيفة وراتب، وأخرى فى الشهر نفسه موجهة إلى محمد أصلان خان شقيق شير عَلِى، وفيها يكرر مضمون الرسالة السابقة، فضلا عن مسودة خامسة فى ذات الشهر موجهة إلى الأمير هذه المرة حول المضمون نفسه مع إضافة بأن الأمير إذا لم يوفر له وظيفة ومعاشا فليعطه عند ذاك شهادة ـ على الأقل ـ بأنه كان فى خدمته.

ومن مسودات الرسائل الصادرة منه أيضا مسودة رسالة طويلة بعث بها إلى

رياض باشا رئيس الوزراء المصرى فى ديسمبر ١٨٨٢ (على الأرجح . نظرا لعدم وجود تاريخ محدد عليها) وكان قد توقف فى بورسعيد قادما من الهند فى طريقه إلى باريس . وفى هذه الرسالة يروى لرياض فى ألم بالغ كيف قبض عليه ، واقتيد فى الثانية صباحا سادس ليلة من شهر رمضان إلى السويس ، حيث جرد مما معه ، ورُحِّل مع خادمه إلى الهند . كما يروى ما جرى له فى الهند حتى وقعت ثورة عرابى فى مصر فازداد تضييق الانجليز عليه . «وكلما كان صوت العرابى يزداد إعتلاء كانت الحكومة الانجليزية تزداد علىَّ شدة» كما يقول .

ومضى فى رسالته الحزينة هذه فروى كيف أنه أحب الخديوى توفيق وأخلص له . ومع ذلك سعى إليه الماسونيون الأجانب ممن أيدوا منافسه الأمير حليم فى أحقيته فى عرش مصر ، ونجحوا فى الإيقاع بينه وبين الأفغانى . وكيف انصاع الخديوى للتقارير الباطلة التى رفعها إليه عثمان باشا غالب (مدير العاصمة) فأصدر قراره الظالم بإبعاد برىء أحبه وأخلص له أكثر من كثيرين فى حاشيته !

تكتسب هذه الرسالة أهمية بالغة لأنها تلقى ضوءاً على فترة إقامته بمصر وسبب طرده منها ، وصلته بالعرابيين ، وإقامته منفيا فى الهند . وهو قد عَدَّ ما حدث له فى مصر والهند «**مصيبة وبلية**» تركت فى نفسه جرحا لا يندمل ، أو لم يندمل حتى وقت تحريره للرسالة . وأشار إلى صراع القوى فى مصر وقت إبعاده ، وكيف خانه الماسونيون الأجانب ، وأوقعوا بينه وبين القنصل الفرنسى ثم الخديوى توفيق . بل كيف نسبوه ــ على حد قوله ــ إلى «**طائفة النهليست (العدميون)** مرة وإلى **السوسياليست (الاشتراكيون)** أخرى ، وأشاعوا كذبا

وبهتانا أنى عازم على قتل الخديوى (يقصد إسماعيل) والقناصل جميعا ـ ياللعقل والعاقل . من أين لى الجيوش التى تقوم بهذه الأمور الصعاب وأنا رجل غريب فى مصر ! ؟» .

وبالرغم من الصعوبة الشديدة التى يواجهها قارئ مسودة هذه الرسالة المطولة ، بسبب كثرة الشطب والتعديل ودقة الخط ، فإنها تكشف فى النهاية عن الحزن الدفين الذى ألم بالأفغانى منذ خروجه مطرودا من مصر فى ١٨٧٩ حتى سُمِحَ له بالسفر إلى أوربا فى أواخر ١٨٨٢ . ويبدو أن حزنه وألمه كانا سببا فى كثرة الشطب والتعديل . ومع ذلك فهو لا ينسى فى ختامها أن يوصى رياض باشا بتلاميذه فى مصر ، «خصوصا ـ كما يقول ـ الشيخ محمد عبده والسيد إبراهيم اللقانى» ، وأن يطلب منه العفو عنهم والتجاوز عن سيئاتهم التى أخذت عليهم فى تلك «**الفتنة الشوهاء**» ، التى يقصد بها ثورة عرابى . وكأنه يريد أن يزيل من الأذهان أية صلة له أو لتلاميذه بعرابى وزملائه الذين أزعجوا الخديوى والإنجليز .

ومن بين هذه الرسائل أيضا أربع مسودات أخرى مختصرة حول موضوع ترحيله إلى الهند ، كتبها لمحمد شريف باشا وعبد الله فكرى باشا ـ كما ذكر فى ختام رسالته إلى رياض باشا . وفى هذه الرسائل ـ المسودات ـ جميعا أبدى عظيم الألم لما حدث له فى مصر ، وكأن الزمن لم ينسه أو يخفف عنه . ثم تأتى بعد ذلك رسائل أخرى موجهة إليه ومنها رسالتان من محمد عبده ، ثلاث رسائل من إبراهيم اللقانى (المحامى والصحافى) ، رسالة من أديب إسحق (الصحافى الأديب) وأخرى من إسماعيل جودت (رئيس بوليس الأجانب إبان

الثورة العربية) ، رسالة من إبراهيم المويلحى (السكرتير السابق للخديوى إسماعيل) ومذكرة منه للعرض على السلطان عبد الحميد ، ثلاث رسائل من زوجة ويلفرد بلنت (الشاعر السياسى المؤرخ الانجليزى) . رسالة من عرابى فى منفاه إلى محمد عبده ، رسالة من محمود سامى البارودى (الشاعر السياسى ورئيس الوزراء زمن الثورة العرابية) ، رسالة من ناصر الدين شاه إيران ، رسالتان من أبى الهدى الصيادى (مستشار السلطان عبد الحميد) ، رسالة من محفل الشرق الماسونى فى القاهرة . أربع رسائل من سيدة أوربية غير محددة الجنسية ، تدعى «كاتى» يرجح أنها ألمانية فضلا عن العديد من الرسائل الموجهة إلى بعض أفراد أسرته فى إيران وأصدقائه هناك ، وعلى رأسهم الحاج محمد حسن أمين الضرب .

وتبلغ الرسائل التى كتبها الأفغانى للأصدقاء والمعارف والملوك والمسئولين نحو ٥١ رسالة احتفظ هو بأصولها ضمن أوراقه . وتلقى هذه الرسائل وغيرها مما تلقَّاه أو احتفظ به لغيره ــ مثل رسالتى عرابى والبارودى لمحمد عبده ــ الكثير من الضوء على الأفغانى نفسه وتحركاته فضلا عن كاتبيها . ومن ذلك أن المسودات الخمس لرسالته التى بعث بها إلى رياض باشا وغيره ، بعد طرده من مصر إلى الهند وعودته منها فى طريقه إلى أوربا ، تنسب طرده إلى التقارير التى رفعها عثمان غالب إلى الخديوى توفيق . وهو يصف هذه التقارير بالكذب والافتراء لأنها قالت أنه «رئيس على مجمع قد وضع أساسه على فساد الدين والدنيا ، حتى أذعن الخديوى بغير روية إلى قوله» ويهيب بشريف باشا أن يتدخل بالحق ، وأن يتوسط لدى رياض باشا للإفراج عن كتبه التى بقيت فى مصر بعد طرده ، وإرسالها إليه عن طريق تابعه أبى تراب ، وكذلك إرسال متعلقاته الأخرى

كمرتبه الذى لم يقبضه . ولا يكف عن استنكار الطريقة التى طرد بها . وتكشف المسودات عن غضبه وانفعاله الشديد إزاء طرده ، على الرغم من مرور نحو ثلاث سنوات على ذلك .

كما تكشف رسائل محمد عبده وإبراهيم اللقانى وأديب إسحق عن قوة سلطان الأفغانى على نفوس تلاميذه هؤلاء ، ولاسيما عبده واللقانى . فهم يكتبون إليه كما يكتبون إلى أب حقيقى ويصل بهم الحب والتبجيل الشديد إلى حد التقديس ، ويخاطبونه بكلمة «مولاى» ويخلعون عليه من الصفات والألقاب ما يخلعه المريد فى الصوفية على شيخ طريقته . وقد صدرت رسائل تلاميذه الثلاثة من بيروت فى فترة متقاربة من عام ١٨٨٣ بعد نفيهم على إثر أحداث ثورة عرابى . وقد روى إبراهيم اللقانى فى رسائله الثلاث ما جرى له ولسواه من تلاميذ الأفغانى من اضطهاد بعد رحيله ، وكيف دام هذا الاضطهاد من الخديوى وسلطاته ستة أشهر ، ثم انفرجت أزمتهم شيئا فشيئا ، حتى «لم يبق أحد من المخلصين فى محبة السيد إلا وقد ظهر شأنه وارتفعت مكانته ، حتى اندهش الناس من هذا الانتقال السريع » . ومع ذلك أخذوا حذرهم حين تفاقمت الأمور وبدأت الثورة على أيدى عرابى وزملائه ، مما لم يكن لهم فيها ناقة ولا جمل . وقد انتقد اللقانى وعبده هذه الثورة ، وعدّاها «فتنة» . وبرغم ذلك سعت إليهم الثورة وقدمتهم فى الوظائف ، فصار عبده رئيسا لقلم المطبوعات فوق توليه تحرير جريدة «الوقائع» ، وصار اللقانى مفتشا بوزارة الداخلية ، وسعد زغلول معاونا بها . وعند ذاك تنبه لهم الخديوى ، وحاربهم الإنجليز ، فسجنوا بعد فشل الثورة ، وحسبوا عليها دون اختيار منهم ، ثم حكم عليهم بالنفى عشر سنين ، فتدخل شريف باشا فى صفهم وخفف الحكم إلى

ثلاث سنين . ثم روى اللقانى ما حدث لهم فى السجن ، واكتشافه وجود أبى تراب معهم ، وما عانوه من سوء معاملة واضطرار إلى بيع أمتعة منازلهم ، «فلم ينقض السجن ـ كما يقول ـ إلا وقد نَفِدَ جميع ما لدينا» . ولم ينس أن يكيل للخديو أشنع الشتائم. مالا قوه فى الشام من كرم وعطف . ويمكن أن تعد رسائل اللقانى الثلاث هذه من أهم الوثائق الخاصة بتلك الفترة .

وبالمثل يمكن أن تعد المذكرة المطولة التى كتبها إبراهيم المويلحى من أهم الوثائق ـ أيضا ـ فيما يتعلق بالخديوى إسماعيل وتحركاته فى أوربا بعد تنازله . فبعد أن فَصَّل المويلحى تاريخه الشخصى ، وتاريخ أسرته ، منذ نزحت من الحجاز فى عصر محمد على انتقل إلى علاقته بالخديوى إسماعيل وعمله معه . وكشف عن معلومات جديدة حول نشاط إسماعيل فى أوربا ضد السلطان العثمانى ، وإصداره جريدة فى باريس باسم «**الاتحاد**» لمهاجمته . وعدم تورعه عن سلوك أحط السبل لتحقيق أغراضه . ومن ذلك أنه طبع منشورا ضد السلطان فى باريس سرا وعزم على إرساله «**مع رجل يهودى كان عنده نابولى من أهل الجزائر اسمه (سيمون) ليسافر بها (أى الرسالة أو المنشور) فى زى مسلم إلى مكة وينشرها هناك على الحجاج فى يوم عرفات**» كما كشف المويلحى عن معلومات جديدة حول جريدة «العروة الوثقى» التى أصدرها الأفغانى فى باريس . وفى رسالتى عرابى والبارودى إلى محمد عبده طلبا إرسال نسخ من هذه الجريدة إلى منفاهما . وقد وصف عرابى الأفغانى فى رسالته بأنه «**وارث علوم الأنبياء والمرسلين**» .

وتكشف الرسائل الثلاث التى تلقاها الأفغانى من زوجة بلنت الإنجليزية

ـ بالعربية الضعيفة ـ عن محاولة الإنجليز الاستعانة به فى حل مشكلة السودان وثورة المهدى . ورغبة الحكومة الإنجليزية فى إجراء مفاوضات للصلح مع المهدى ورجاله . ومدى ما وصلت إليه المشاورات بين الأفغانى والوزراء الإنجليز . وهى مشاورات كان وسيطها ويلفرد بلنت الذى نَابَتْ عنه زوجته الشاعرة الأديبة فى إبلاغ الأفغانى عنها بالعربية .

ثمة رسائل أخرى تلقى أضواء جديدة على حياته وتحركاته وشخصيته . ومنها رسائل السيدة الأوروبية التى يرجح أنها المانية . وفيها عبرت عن عواطفها بأصرح كلمات الغرام والشوق واللهفة على رؤيته . ومنها رسالة ناصر الدين شاه إيران التى يرحب فيها بعودته إلى بلاده عام ١٨٨٩ . ورسالتا أبى الهدى الصيادى اللتان أغراه بهما للحضور إلى تركيا عام ١٨٩٢ ، ورسالة إسماعيل جودت من الآستانة عام ١٨٨٥ التى تسجل ماكان بين الأفغانى والمسئولين فى الآستانة من مشاورات حول موضوع الخلافة الإسلامية وإمكان انضمام أفغانستان إليها . ورسالة المحفل الماسونى فى مصر عام ١٨٧٧ التى ينبئه فيها بانتخابه رئيسا للمحفل . فضلا عن الرسائل العديدة لأقربائه وأصدقائه فى إيران التى تثبت عودة علاقاته بهم منذ إقامته فى أوربا على الأقل .

ثانيا ـ مسودات مقالات وكتابات بالفارسية والعربية . ومنها ترجمته لكتابه الذى عرف فى العربية باسم « الرد على الدهريين » . على يدى محمد عبده . وكذلك نص مشروع للوحدة الإسلامية بدون تاريخ . ولكن يبدو من وقائعه أنه وضعه بعد مغادرة تركيا إلى مصر عام ١٨٧١ . وفى هذا المشروع أوضح الأفغانى أن هدفه وحدة الأمة الإسلامية . وتوحيد القوانين التى تحكم الشيع والطوائف الإسلامية على اختلافها . تحت راية السلطان العثمانى . كما أوضح

الماسونية المختلفة فى مصر . ومنها محفل الماسونيين الأحرار (١٨٧٥) محفل كوكب الشرق (١٨٧٧) . المحفل الايطالى (١٨٧٧) المحفل الأكبر (الإنجليزى) برئاسة الأمير حليم بن محمد على والمنافس على عرش مصر (١٨٧٧) وهذه الدعوات ، مع الرسالة السابقة ومسودة طلب الالتحاق السابق ، تشكل حقيقة اتصاله الوثيق بالمحافل الماسونية مما سجل فى سيرته أثناء وجوده فى مصر ، ولكنه ما لبث أن خاصم هذه المحافل ، وأنشأ محفلا خاصا قبل إبعاده من مصر كما أشرنا من قبل . بل إنه عادى الماسونية بعد ذلك ، وشجب أساليبها ، وانتقد أنصارها فى رسالته لرياض باشا ، ثم فى أحاديثه الخاصة التى سجلها المخزومى والمغربى أثناء إقامته الأخيرة فى تركيا .

وهذا بيان بالدعوات الإحدى عشرة التى تلقاها من المحافل الماسونية فى مصر فى صورة خطابات ، مرتبة حسب تواريخها :

- خطاب بالعربية فى ٢٤ يناير ١٨٧٧ من محفل كوكب الشرق للاشتراك فى جلسة غير عادية .
- خطاب بالإيطالية فى أول فبراير ١٨٧٧ من محفل الشرق .
- خطاب بالفرنسية فى ٥ مارس ١٨٧٧ من المحفل الأكبر برئاسة الأمير حليم .
- خطاب بالإيطالية فى ١٨٧٨ (غير محدد اليوم والشهر) من محفل ماتسينى العالمى للأسرة الايطالية . ويحمل الخطاب أيضا خاتم محفل «النيل» .
- خطاب بالفرنسية فى ٢ مايو ١٨٧٨ من محفل «النيل» .
- خطاب بالعربية فى ١٥ مايو ١٨٧٨ من محفل كوكب الشرق للاشتراك فى جلسة غير عادية ..

- خطاب بالعربية فى ٧ يونيو ١٨٧٨ من محفل كوكب الشرق حول مسألة انتخابه رئيساً للمحفل خلال العام المذكور .
- خطاب بالفرنسية فى ١٦ أغسطس ١٨٧٨ من محفل النيل .
- خطاب بالإيطالية فى ١٧ أكتوبر ١٨٧٨ من محفل كوكب الشرق للاشتراك فى حفل تقديم أحد أعضاء محفل الإسكندرية .
- خطاب بالفرنسية فى ٣ فبراير ١٨٧٩ من المحفل اليونانى بالقاهرة .
- خطاب بالإيطالية فى ٩ فبراير ١٨٧٩ من محفل ماتسينى .

رابعا : بعض المفكرات الخاصة التى كان يسجل فيها ملاحظاته وخواطره . وفى إحداها كتب حول التحاقه بمحفل الشرق : « انضممت إلى المحفل فى ١٠ عاشوراء ١٢٩٣ (٦ فبراير ١٨٧٦) أثناء إقامتى بمصر » . وفى مفكرة أخرى أورد قائمة بأسماء الأشخاص الذين ترسل إليهم صحيفة « العروة الوثقى » من باريس (بلا مقابل) . وهذا بيان بالنسخ والأسماء :

- **القاهرة** ١٠ لحاشية الخديوى ، ٣٨ للباشوات ومنهم شريف ورياض . ٢٧ للبكوات ومنهم عبد السلام المويلحى . ٥٧ للأفندية . ١٦ لرجال الدين ومنهم أساتذة الأزهر (٤ نسخ فقط) . ٨ لبعض الصحف . فضلا عن بعض الأعداد الأخرى لبعض المدن . بما مجموعه ٥٥١ نسخة لمصر .
- **الآستانة (استنبول)** : نسخة لكل من السلطان ، ومنيف باشا ، وخير الدين باشا ، والشيخ أبو الهدى ، ومعين الملك (السفير الايرانى) ، وإسماعيل جودت ، وبعض الآخرين بما مجموعه ٨٨ نسخة لتركيا .
- **بيروت** : ١١٤ نسخة (بالأسماء) .

ـ دمشق : ٢٠ نسخة .

ـ شمال أفريقيا : ٢٠ نسخة .

ـ طرابلس : ١١ نسخة (بيروت) .

ـ بغداد : ٧ نسخ .

ـ مكة : ٥ نسخ .

ـ المدينة : نسختان .

فضلا عن طهران وأسد آباد وبعض بلاد العالم الإسلامى بما مجموعه فى النهاية ٩٠٠ نسخة .

خامسا ـ بطاقات تعارف بالعربية والإنجليزية والفرنسية تحمل العديد من أسماء الشخصيات من مختلف المقامات والجنسيات ، رجالا ونساء . ومن هذه الأسماء مدام دى بارجيجلى Mme de Bargigli ، وإيلى قطاوى Ellie Cattaui (من أسرة قطاوى اليهودية ذات الثراء والنفوذ فى مصر أثناء اقامته بها) ، سليم فارس (ابن أحمد فارس الشدياق ومعاونه فى تحرير جريدة «الجوائب» فى الآستانة) ، خليل غانم (محرر صحيفة «البصير» العربية فى باريس ومدير صحيفة J. de Debats الفرنسية التى نشرت للأفغانى رده على رينان ، وكان قد نشر أيضا فى «البصير» عدداً من مقالاته أثناء إقامته فى باريس) ، مدام نجرييه ، باولا تابت (روما) ب . أ . دافيدز B.A. Davids بجامعة كلكوتا ، المركيز أنطوان دى جانتيزكيبى ، البارون دى بيلينج ، ج . جياكوميتى ، مدام مورسييه ، نصر الله حانى (بيروت) .

ومن الواضح فى هذه القائمة المختصرة أن الشخصيات التى صادفها فى

حياته كانت متنوعة ، وأن بعضها كان من أصحاب النفوذ والأهمية بالنسبة له ككاتب وسياسى .

سادسا ـ جواز سفر صادران من قنصليتى إيران فى مصر وفيينا على التوالى . والأخير استخدمه فى سفره إلى روسيا عام ١٨٨٩ . وهو محرر بالفرنسية ، يتصدره شعار الدولة (الأسد الذى يرفع سيفابيده) تليه عبارة «تذكرة مرور» بالعربية . رعية فارسية ، متجة إلى روسيا . وعلى الجانب الأيسر من الصفحة ـ بالفرنسية ـ كلمة «أوصاف» وتحتها البيانات التالية .

السن	:	٥٠
الطول	:	متوسط
الشعر	:	أسود
العينان	:	سوداوان
اللحية	:	سوداء
اللون	:	قمحى
علامات خاصة	:	ـ
الديانة	:	مسلم .

وتحت هذه البيانات توقيع : شيخ جمال الدين الحسينى .
ويبدو أن خانة «محل الميلاد» أو «تاريخه» لم تكن قد عرفت بعد فى الجوازات الإيرانية أو غيرها ، والا ثبتت جنسيته الايرانية هنا بالميلاد أيضا ، وبشكل رسمى .

(ب) الكتب

تضم قائمة الكتب الواردة ضمن الوثائق عشرات من الكتب العربية والفارسية والفرنسية والإنجليزية والتركية ، فضلا عن الكتيبات بهذه اللغات وأعداد الصحف العربية والفرنسية والهندية (منها عدد من جريدة « الجوائب » التي كان يحررها الشدياق بالعربية فى تركيا والأعداد التى تضم مقالاته المنشورة فى الهند بالفارسية فى مجلة « معلم شفيق ») .

ومن الملاحظ أن بعض الكتب التى ضمتها القائمة قد حصل عليها جمال الدين أثناء وجوده بمصر ، وأن بعضها الآخر حصل عليه أثناء وجوده فى آسيا وأوربا . ومن هذه الكتب والكتيبات ما هو منسوخ مخطوط ومنها ما هو مطبوع .

وهذه قائمة بأهم الكتب والكتيبات :

١ ـ الواردات فى سر التجليات . وهو كتيب فى التصوف نسب لمحمد عبده فى صباه حين كان يدرس فى الأزهر . نسخة إبراهيم اللقانى بخطه فى القاهرة . ومما يذكر أن الدكتور محمد عمارة قد حقق نسبته إلى الأفغانى نفسه .

٢ ـ أقسام العلوم . تأليف ابن سينا وخط أمين رضا . القاهرة .

٣ ـ رسالة فى الصناعة . نقلها جمال الدين بخطه فى بغداد .

٤ ـ السعادة والإسعاد . تأليف أبى الحسن العامرى .

٥ ـ نصائح الملوك ونصائح الحكماء وأخلاق الشق . نقلها بخطه فى كابول .

٦ ـ نصائح الهرمس المثلث بالحكمة .

٧ ـ تذكرة خوجة نصر الدين الطوسى . نقلها بخطه فى القاهرة .

٨ ـ شرح حكمة العين. تأليف الإمام البخارى (مع حاشية الكتاب). وعليه حاشية كتب عليها بخطه أنه شرع فى تدريسه لجماعة من طلبة العلم بالأزهر فى ٢٤ جمادى الثانى ١٢٩٤.

٩ ـ تفسير ابن سينا لسور الاخلاص والفلق والناس. نسخها بخطه أحمد عبد الغنى النجيلى الشافعى البحيرى بالقاهرة.

١٠ ـ رسالة فى تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين.

١١ ـ نزهة الخاطر وتحفة الحاضر.

١٢ ـ الإشارات. تأليف ابن سينا (بالفارسية) وعليه حاشية كتب عليها بخطه أنه شغل بتدريسه فى شهر المحرم ١٢٨٧.

١٣ ـ أفكار الجبروت فى ترجمة أسرار الملكوت (بالتركية).

١٤ ـ تاريخ الخلفاء. تأليف السيوطى.

١٥ ـ تاريخ قدماء المصريين، المسمى قناصة أهل العصر من خلاصة تاريخ مصر. تأليف أوغوسطوس ماريت بك، ترجمة عبد الله أفندى وطبع مطبعة بولاق بمصر.

١٦ ـ تحرير القواعد المنطقية فى شرح الرسالة الشمسية.

١٧ ـ تعليم اللسان الفرنسى (بالتركية).

١٨ ـ حاوى تنقيح الأصول للبخارى وحاشية التفتازانى. وعليه حاشية بخطه تفيد أنه طالعه وقام بتدريسه سنة ١٢٩٠ هـ.

١٩ ـ خلاصة الحساب (بالفارسية).

٢٠ ـ الحاوى للمسائل النفائس، طبع بولاق بمصر.

٢١ ـ شرح مطالع الأنوار، طبع استانبول.

٢٢ ـ دستور الطغمة المصونية فى مصر ، طبعة ١٨٧٣ . (عن الماسونية) .

٢٣ ـ Instruction pour le grade Symbolique d'apprenti, paris, 1867

٢٤ ـ H.T.Lamb : Manufacturer of Masonic Jewels, London, 1848

وكلا الكتابين عن الماسونية .

٢٥ ـ بعض الكتب الفرنسية والإنجليزية منها كتب بالفرنسية فى تعليم اللغة والتاريخ وكتاب بالإنجليزية مجهول المؤلف عن تاريخ إنجلترا ، وكتاب بالألمانية فى تعليم الفرنسية وقواعدها عليه إهداء «كاتى» ـ هى نفسها صاحبة رسائل الغرام السابقة ـ فى لندن بتاريخ ٢٩ مارس ١٨٨٦ .

وتطلعنا النظرة الأولى إلى هذه الوثائق على بعض المؤشرات الأساسية فى سيرة جمال الدين وفكره وتحركاته :

أولا : كان عالم الرجل واسعاً ومتعدد الأبعاد والاهتمامات ، حافلا بالناس وكبار الشخصيات فى عصره ، بل بصغار الشخصيات والنكرات أيضا .

ثانيا : كانت له صلة وثيقة بالحركة الماسونية ومحافلها فى مصر بصفة خاصة خلال إقامته بها من ١٨٧١ إلى ١٨٧٩ .

ثالثا : كان إيرانيا ، لا بحكم جوازات السفر الإيرانية التى حملها فحسب ، وإنما ـ كذلك ـ بحكم وجود أقاربه وأصدقائه فى إيران ، ولقائه بهم فى المرتين اللتين دخل فيهما إيران بعد اشتهاره واشتغاله بالسياسة ، وتبادله الرسائل معهم خلال وجوده فى الخارج . ومع ذلك لا يوجد فى الوثائق كلها ما يدل دلالة قاطعة على أنه ولد فى إيران .

رابعا : كانت له تجربة فى كتابة الشعر ، وإن كانت لم تزد على ثلاث قصائد ضمنّها الوثائق ، وكلها بالفارسية فى الغزل والتأمل والمدح .

خامسا :كانت قرأاته متنوعة الموضوعات يأتى على رأسها : الدين والفلسفة والتصوف ونظم الحكم والتاريخ واللغات .

سادسا :كانت لغته الأم هى الفارسية بالطبع ، ولكن عربيته نافست فارسيته . فقد استخدم الكثير من الكلمات العربية فى مقالاته وأشعاره وكتاباته الخاصة بالفارسية فضلا عما كتبه بالعربية أصلا . ولكنه لم يترك نصا خطيا بالتركية أو الفرنسية أو الإنجليزية ، بالرغم من أن بعض نصوصه الفارسية المخطوطة تحتوى على كثير من الكلمات الإنجليزية ، وأن بعض كتاباته نشرت بالفرنسية والإنجليزية خلال حياته .

هذه المؤشرات الستة تكشف عنها تركة جمال الدين من الأوراق والكتب ، ولكنها تدعو الباحثين فى الوقت نفسه إلى إعمال النظر فى محتويات هذه الوثائق ، وفحص تفاصيلها . فلم يكن من المشهور قبل نشر هذه الوثائق أن الرجل إيرانى أو أن له هذه الصلة الوثيقة بالماسونية أو كتابة الشعر ، ولا كان من المشهور أيضا أن عالم الرجل بمثل هذا الاتساع والامتلاء بالأحداث والشخصيات . فكأن نشر هذه الوثائق قد وضع أمام الباحثين مادة لم تكن تحت أيديهم من قبل ، ولا سيما فيما يتعلق بسيرته وخططه وتحركاته . أو على الأقل شجعتهم على التحرك ودراسة الأوراق ، والوثائق ، بالرغم من قلة تعرض هذه الأوراق والوثائق للسنوات الثلاثين الأولى من حياة الرجل . ونعنى بالتعرض هنا أن نجد وثيقة تتصل بتلك السنوات ، ولاسيما فيما يتعلق بمولده وطفولته وانتقاله من إيران إلى أفغانستان . فأقدم وثيقة هنا هى القطعة النثرية

التأملية التى كتبها فى كابول فى ساعة شعور مُمِضّ بالوحدة والضياع . وعبر فيها عن عذابه الروحى إزاء اختلاف الناس حوله . ومع أنه كتبها بالفارسية فقد استهلها بعبارة عربية تلخص ما جاء فيها ، تقول «الله هو العالم بالسرائر» . ويرجع تاريخ هذه القطعة إلى ١٣ رجب ١٢٨٥ هـ ، الموافق ٣٠ أكتوبر ١٨٦٨ ، أى أن عمره وقتذاك كان نحو ٣٠ عاما .

وإذا كانت مجموعة الكتب التى جاءت ضمن قائمة مكتبته تكشف عن حقيقة جديدة ، هى أنه تلقى كتبه التى تركها فى القاهرة يوم أبعد منها ، وبينها مخطوطات نسخت فى مصر ، فهى تكشف أيضا عن أن هذه الكتب قد قامت بدورها برحلات واسعة عديدة ، وأنها تشمل كتبه التى كانت معه فى أفغانستان والعراق وتركيا ومصر والهند وأوروبا ، فضلا عما اقتناه فى رحلتيه إلى إيران . بل تكشف عن أنه كان حريصا على كتبه كل الحرص مما يظهر فى مسودة رسالته لرياض باشا حين ألح عليه بالتوسط لإرسالها له فى الهند.وأنه ــ أيضا ــ اضطر لتركها فى إيران مع أوراقه عندما طرد عنوة فى آخر مرة عام ١٨٩١ مثلما حدث له فى مصر. ويبدو أنه لم يفكر هذه المرة ــ الأخيرة ــ فى أن تَتْبَعَه كتبه كما فعل فى المرة الأولى ، أو لعله فكر فى ذلك ولم يتح له الحصول عليها . فهى ــ بالقطع ــ لم تكن معه فى إنجلترا ولا فى تركيا . وعاش بعدها محروما منها حتى وفاته .

غير أن السؤال الذى يلح هنا هو : لماذا احتفظ بكل هذه الأوراق التى تركها ؟ ألم يكن يخشى أن تكشف هذه الأوراق عن «السر» الذى أخفاه فى البلاد السنية والمسيحية ؟ .

من الواضح أنه كان يعامل أوراقه الخاصة معاملته لكتبه ، أى أنه كان يحرص على كل كبيرة وصغيرة فيها ، وإلا ماكان احتفظ ببطاقات لأناس عاديين ، أو بمسودات لرسائل فى صور مختلفة . وكانت هذه الأوراق والكتب تشكل عالمه الخاص الفياض بالذكريات والشجون . وإلا ما حرص على بإبقاء الأشياء الصغيرة منها .

ومن الواضح أيضا أنه لم يكن يخشى على « سره » فى وطنه ، بين عشيرته وأهله ، ولا كان — فى الغالب — يخشى عليه خارج وطنه إلى الدرجة التى تزعجه . فقد صحب أوراقه هذه إلى جميع بلاد أهل السنة بعد أفغانستان ، ونَمَّاها عبر السنين . والأوطان التى زارها أو أقام فيها . ولم يخش عليها من المتطفلين والفضوليين . فقد كان هو نفسه قوى الحجة والجدل ، وكان قادرا على الدفاع عن نفسه فضلا عن إقناع غيره . ويبدو أنه كان فى قرارة نفسه مطمئنا لما يفعل ويقول حتى فى تعجله وحدته اللذين أخذهما عليه محمد عبده وسواه . ولم يكن يسيئه أو يحرجه أنه إيرانى أو شيعى أو أن يكون مشتغلا بالسياسة فى أرض السنة .

أبرز مثل على ذلك هو مقالاته العربية التى نشرها فى مجلة «ضياء الخافقين» فى لندن عام ١٨٩٢ . ومن يقرأ هذه المقالات يكتشف بسرعة أن كاتبها عليم ببواطن الأمور فى إيران أكثر من أى إيرانى عادى . فقد كان يورد فيها أسماء مواطنيه من أصحاب التأثير والنفوذ ويناشدهم محاربة الشاه وخلعه ، ويردد كلمات « **الأمة** » و « **المذهب** » كواحد منهم . وينفعل — أكثر مما انفعل فى كتاباته الأخرى كلها — بقضية طغيان الشاه وتمكينه للأجانب من ثروات البلاد . وقد نجح بهذه المقالات فى أن يستصدر فتوى من رئيس مجتهدى

الشيعة ميرزا حسن الشيرازى ـ وكان مقيما بالعراق ـ بتحريم تدخين « التنباك » حتى يسقط فى يد الشاه ويلغى احتكار « التنباك » الذى منحه لشركة انجليزية . وكان له ما أراد واضطر الشاه إلى الغاء الاحتكار وتعويض الشركة . ومع ذلك كان محمد رشيد رضا ينقل هذه المقالات فى مجلته « المنار » بالقاهرة ، ثم نشر ثلاثا منها فى كتابه « تاريخ الأستاذ الإمام » دون أن يشككه ذلك فى هوية كاتبها . ومن يقارن هذه المقالات نفسها بكتيبه « تتمة البيان فى تاريخ الأفغان » يشعر من القراءة الأولى بأن عاطفة الكاتب إيرانية وليست أفغانية بأية حال . فليس فى كتيبه هذا حرارة الانتماء التى فى مقالاته تلك [1] . ومع ذلك صدقه تلاميذه وصدقه الناس حين قال لهم أنه أفغانى ، لا لأنهم يكرهون أن يكون إيرانيا شيعيا ، فما يكره أحد ذلك ، وإنما لأنه أراده ، وكان يملك الحجة على إثباته عقليا لا وثائقيا ، أو اثباته بالاستنباط لا بالاستقراء .

نضيف إلى هذا كله أن الوثائق تكشف بما لا يدع مجالا للشك عن أن صاحبها له اهتمام سياسى . وهذا ما اكتشفه ـ بشكل مبكر ـ رجل غير سياسى مثل إبراهيم اليازجى حين نعاه فى مجلته « البيان » كما بينا من قبل . وهذا نفسه

---

(١) من أمثلة ذلك ما كتبه فى مقاله « أحوال فارس الحاضرة » فبعد أن عدد مظاهر الفساد وطغيان الشاه علق بقوله : أليست هذه هى الأمة الإيرانية التى سادت الأمم فى زمانها ؟ أليست هذه هى الأمة الفارسية التى أحيت العلوم فى العالم الاسلامى ، وأقامت الديانة على دعامة الحق بقوة براهينها ، وقومت اللغة العربية بعالى تصانيفها ؟ أسفًا على هذه الأمة كيف أبادها الجور وبددها الظلم ، حتى سقطت عن عداد الأمم العظيمة ، وكاد أن يندرس رسمها وينطمس اسمها » أين العلماء وأين حملة القرآن وأين حفاظ الشرع والقائمين بأمر الأمة وأين نصراء الحق والعدل ؟ » أنظر رضا الذى نقل هذه المقالة ـ مصدر سابق ـ ص ٧١ .

أيضا مما فرقه عن تلميذه المخلص محمد عبده الذى ضاق بالسياسة بعد تجربته معه فى أوربا ، وحاول أن ينصحه بالابتعاد عنها ، فكان رد الأستاذ : إنما أنت مثبط ! وهذا نفسه أخيرا ما أبعد الرجل عن الشكوك القوية فى إيرانيته أو شيعيته خارج إيران . فلو كان رجل دين فحسب ، أخلص لمذهبه وكافح فى سبيله ، لما جاء إلى أرض السنة . أما فى السياسة ـ تحت نير الاستعمار وتفرق المسلمين فى عصره ـ فيستوى السنى والشيعى . وهذه قضية الأفغانى الأولى والأخيرة منذ أواخر إقامته بمصر إلى موته فى تركيا : سياسى طموح إلى تخليص المسلمين ـ سنة وشيعة ـ من الاستعمار والتفرق . ومع ذلك فهذه الوثائق لا تكشف عن وجود أى اهتمام سياسى عند الأفغانى قبل إقامته فى مصر . وأغلب الظن أن هذا الاهتمام نشأ أو تطور ـ على الأقل ـ أثناء إقامة الرجل فى مصر .

ما بعد الوثائق

لم يكن المجلد الضخم الذى نشرته جامعة طهران عام ١٩٦٣ بعنوان «وثائق غير منشورة» هو أول عمل يلقى الضوء على حياة جمال الدين. فقد سبقه كما بينا الكتابان اللذان ألفهما اعتماد السلطنة وميرزا لطف الله. كما سبقه عدد آخر من الكتب[1] ، ولكنه أضاف إلى ما سبق صدوره فى الفارسية مجموعة خطيرة من الوثائق ، لم تكن معروفة من قبل.

وكان من الطبيعى ــ كما رأينا فى عرض هذه الوثائق ــ أن يهتم بها الباحثون والمؤرخون ، وأن تشجعهم على ربط عناصرها والتأليف بينها ، فكان أن خضعت لعملية بحث ودراسة عميقة ــ على جميع المستويات ــ فى انجلترا

---

(١) من هذه الكتب :

هادى خسرو شاهى : دفاع عن جمال الدين الأفغانى . قم ، ط . ٥٨ صفحة ١٩٢٣ وثائق إسلامية وعملية . تبريز . ١٧٤ صفحة .

محمد محيط طباطبائى : حول حياة جمال الدين أسد آبادى . قم ، ٢٨ صفحة و٢٨٢ رسالة ، ١٩٣١ .

أبو الفضل قاسمى : قصص قصيرة للسيد جمال الدين آبادى . طهران . ١١٥

مرتضى مدرسى شهرداهى : حياة جمال الدين الأفغانى وفلسفته السياسية والاجتماعية طهران ، ٢١١ صفحة ، ١٩٥٥ .

وأمريكا وفرنسا بوجه خاص . وتولى هذه العملية مستشرقون من أساتذة الجامعات وطلاب الدراسات العليا . ولم يكتف هؤلاء بما تم كشفه ونشره من وثائق ، وإنما توسعوا فى البحث . وقادتهم الأسئلة الكثيرة التى تطرحها الوثائق إلى التنقيب فى مصادر عديدة مثل سجلات كابول والسجلات البريطانية عن الهند ومحفوظات المحافل الماسونية فى فرنسا وانجلترا ، وسجلات الشرطة الفرنسية ، والمكتبات القومية فى طهران وباريس ولندن ، ومجموعات الصحف . ومحفوظات وزارات الخارجية والمستعمرات فى إنجلترا وفرنسا . فضلا عن الكتب والصحف العربية والتركية والفارسية ..

خرج هؤلاء الباحثون بعدد لا بأس به من الدراسات والكتب ورسائل الدكتوراه ، وكلها تلقى أضواء جديدة على سيرة جمال الدين وفكره ، وتكشف عن حقائق جديدة أيضا حول تحركاته وخططه السياسية ، وتثير فى الوقت نفسه كثيرا من الأسئلة التى اضطربت الإجابة عنها فى الماضى ، أو التى ما زالت بحاجة إلى المزيد من البحث والتنقيب .

وبعد أقل من عامين على صدور الوثائق بدأت الدراسات تتوالى فى الظهور ، متخذة سبيل المجلات العلمية ، ثم سبيل الكتب بعد ذلك . وكان من أهم هذه الدراسات بترتيب ظهورها :

١ ـ الأفغانى فى أفغانستان . بحث بالإنجليزية لنيكى كيدى بمجلة « دراسات الشرق الأوسط » ، لندن ، يوليو ١٩٦٥ ـ ٢٧ صفحة .

٢ ـ الأفغانى وعبده : مقالة عن الكُفْر بالأديان والكفاح السياسى فى الإسلام

الحديث ، كتاب بالإنجليزية لإيلى كدورى[1] لندن ، ١٩٦٦ ، ٩٧ صفحة .

٣ـ رد الفعل الإسلامى للاستعمار ، كتاب بالانجليزية لنيكى كيدى ، مطبوعات جامعة كاليفورنيا ، الولايات المتحدة ، ١٩٦٨ ، ٢١٢ صفحة .

٤ ـ تراث السيد جمال الدين الأفغانى فى مصر ، رسالة دكتوراه بالإنجليزية لعبد الله ألبرت قدسى زاده ، مقدمة لجامعة إنديانا الأمريكية ، الولايات المتحدة ، ١٩٦٨ ، مخطوطة ، ٢٣٢ صفحة .

٥ ـ جمال الدين أسد آبادى المعروف بالأفغانى ، رسالة دكتوراه بالفرنسية لهوما باكداماك ، مقدمة لجامعة باريس ، ومطبوعة فى كتاب مع مقدمة للمستشرق مكسيم رودنسون ، باريس ، ١٩٦٩ ، ٣٨٥ صفحة .

٦ ـ السيد جمال الدين الأفغانى : ببليوجرافيا مُفَسَّرة ، كتاب لعبد الله ألبرت قدسى زاده بالإنجليزية ، ليدن ، هولندا ، ١٩٧٠ ، ١١٨ صفحه .

٧ـ السيد جمال الدين الأفغانى : سيرة سياسية ، كتاب بالإنجليزية لنيكى كيدى ، مطبوعات جامعة كاليفورنيا ، الولايات المتحدة ، ١٩٧٢ ، ٤٧٩ صفحة .

٨ـ الكفاح السياسى للسيد جمال الدين الأفغانى ، كتاب بالانجليزية لعبد الحكيم طبيبى ، كابول ، ١٩٧٧ ، ٣٦ صفحة .

وفى عام ١٩٧٧ صدرت فى أفغانستان تسعة كتب معظمها تجميع

---

(١) له بحث بالفرنسية سابق على ماكتبته كيدى . بعنوان « أضواء جديدة على الأفغانى وعبده » نشره بمجلة Orient عام ١٩٦٤ .

ومنتخبات للأفغانى بمناسبة مرور ٨٠ عاما على وفاته ، ومنها الكتاب السابق .

غير أن هذه الدراسات وغيرها لم تجد أى صدى فى العربية إلا بعد ما يقرب من عشرين عاما من بدء ظهورها[١] . وكان لويس عوض أول من تنبه لبعضها فى سلسلة مقالاته بعنوان «الايرانى الغامض فى مصر» التى نشرتها مجلة «التضامن» بلندن ابتداء من عددها الأول فى ١٦ أبريل ١٩٨٣ .

وقبل أن نعرض لهذه الدراسات نشير إلى أن معظم الباحثين الذين قاموا بها من المستشرقين الجدد بالجامعات الانجليزية والأمريكية ، وأن من بينهم باحثة إيرانية هى هوما باكدامان وباحثا أفغانيا هو عبد الحكيم طبيبى . وأن الباحثة الإيرانية اتبعت الطريقة الايرانية فى التعامل مع اسم «الأفغانى» فسمته «جمال الدين أسد آبادى» فى حين اتبع الباحث الأفغانى الطريقة الاستشراقية والعربية والأفغانية فى الاحتفاظ باسم الشهرة للرجل . كما نشير إلى أن هؤلاء الباحثين جميعا ـ باستثناء باكدامان وطبيبى ـ من اليهود الذين نشأ بعضهم فى البلاد العربية . فإيلى كدورى ، أو خضورى ، عراقى الأصل هاجر إلى إنجلترا ، حيث تعلم وأصبح أستاذا للعلوم السياسية بجامعة لندن ، وعبد الله ألبرت قدسى زاده عراقى الأصل أيضا هاجر إلى إيران حيث اكتسب اسما إيرانيا ، ثم أكمل تعليمه فى أمريكا ، وعمل بمعهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماجيل الكندية . أما كيدى فأمريكية تعمل بجامعة كاليفورنيا .

---

(١) من الكتب التى صدرت فى القاهرة بعد ظهور الوثائق : محمد عمارة : الاعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى (١٩٦٨) عبد المنعم شميس : سفير الله جمال الدين الأفغانى (١٩٦٩) طاهر الجبلاوى : جمال الدين الأفغانى (١٩٧١) .

- ١ -

لقد اهتمت كيدى بفترة السنوات الثلاثين الأولى من حياة الأفغانى ، ونقبت فى السجلات والوثائق البريطانية الخاصة بأفغانستان فى تلك السنين ، وخرجت ببعض الملامح المهمة فى بحثها «**الأفغانى فى أفغانستان**» بصفة خاصة . ومن هذه الملامح التى تشكل صورة جمال الدين فى تلك السنين أنه جاء إلى أفغانستان فى أكتوبر ١٨٦٦ .

وكانت أول محطة له فيها هى مدينة «هراة» ثم ظهر فى «كابول» العاصمة بعد عام تقريبا ، حيث لازم أميرها الجديد محمد أعظم خان ، ولكن لم يكن له دور مهم -كما ذكر هو نفسه- فى السياسة الأفغانية ، وإلا لظهر ذلك - كما تذكر الباحثة - فى الوثائق البريطانية . فهذه الوثائق تتحدث عن عميل سرى فى كابول على مقربة من أميرها ، وتروى أن ذلك العميل من قبل حكومة تركستان المجاورة ، يدعى «**جمال الدين الرومى**» أحيانا ويدعى «**السيد القسطنطينى**» أحيانا أخرى . وتشير إلى أنه رجل غامض مقرب من الأمير وعلى صلة بحكومة ما ، وله تابع يدعى «أبو تراب» ، قصير القامة ، أحمر البشرة ، من تفليس ،. أما «يوميات كابول» فى تلك الفترة فتظهر جمال الدين على علاقة بالروس . وجاء عنه فى تقرير سرى كتبه أحد عملاء الإنجليز فى وصفه إنه «**شاحب البشرة ، عريض الجبهة ، أزرق العينين . له لحية كلحية التيس تتخللها شعرات حمراء ، صغير الشارب ، نحيل ، حليق الرأس ، عمره نحو ٣٥ عاما . يرتدى ملابس النوجاى . لا يكف عن شرب الشاى والتدخين على الطريقة الفارسية . له إلمام جيد بالجغرافيا والتاريخ ،**

يتكلم العربية والتركية بطلاقة ، ويتكلم الفارسية كأحد أبناء إيران ، لا يتبع فيما يبدو دينا معينا . ويعيش بطريقة أقرب إلى الأوربيين منها إلى طريقة المسلمين» .

كان جمال الدين مقربا فى ذلك الوقت عند الأمير أعظم خان . فقد جعله مستشاراً له ، وأجرى عليه راتبا ، واقتنع من الأوراق التى كان يحملها أنه يستطيع أن يعينه فى الحصول على مساعدة أجنبية فى الحرب الأهلية الدائرة فى ذلك الوقت ببلاده . وكانت هذه الحرب أهم مشاغل الأمير . ولكن الوثائق البريطانية لا تروى أن الأفغانى دعا فى ذلك الوقت إلى الجهاد ضد الإنجليز كما فعل بعد ذلك . وتشير الباحثة إلى وثيقة أخرى جاءت فى كتاب ظهر فى نيويورك عام ١٨٨٥ بعنوان «الأمير عبد الرحمن» لستيفن والر ، تشير بدورها إلى الأفغانى على أنه تركى ، من القسطنطينية ، أغرق الأمير بمجادلاته ومشاوراته مما جعله غافلا عما يجرى حوله ، أى أنه أدى به إلى الهزيمة . وتضيف هذه الوثيقة أن الأفغانى كان عدوا لدودا للإنجليز ، وأنه كان جاسوسا للحكومة الروسية !

ولما هزم الأمير أعظم خان فى الحرب الأهلية أيد الإنجليز الأمير الجديد حتى احتفظ بمقامه ، وأنكر ـ عن طيب خاطر ـ أنه كان يخدم الأمير السابق الذى فر إلى إيران . ومع ذلك أيضا شكا للأمير الجديد من وضعه وكيف أنه لم ينل شيئا ، وكيف أنفق كل ما معه من مال . ولكن الأمير لم يسمع لشكواه وقرر إبعاده .

لا تستبعد الباحثة ـ هنا ـ علاقة الأفغانى بالروس فى تلك الفترة

(١٨٦٦ ـ ١٨٦٨) ، لا من جانب القيصر نفسه وإنما من جانب بلاطه وحكومته . فضلا عما ثبت من طلب أعظم خان المساعدة من الروس . ولكنها تتساءل : لماذا اضطلع الأفغانى بهذه المهمة من وجهة نظره ؟ وتجيب بأن لا أحد يعرف . وإن كان هو نفسه أراد فيما يبدو إضعاف موقف الإنجليز فى الهند . وربما سعى إلى مركز مومرق بعد أن تتحرر البلاد الإسلامية من الاحتلال . غير أنه ليس من الثابت ـ كما تقول ـ أن الرجل أقام فى روسيا ولا فى أفغانستان قبل عام ١٨٦٧ على عكس ما زعم بعد ذلك .

ومع اعترافها بجاذبيته الشديدة وذكائه الواضح فهى ترى أنه كان فى السياسة متآمرا فاشلا . فلم ينجح سعيه فى أى شيء . ولهذا غيّر تكتيكه ، وقرر بعد عام ١٨٨١ أن يظهر بمظهر المعلم المتشدد . وبعد أن كان يقرأ فى فترة وجوده فى أفغانستان ـ كما يظهر فى الوثائق الإيرانية ـ الفلسفة والشعر الصوفى أصبح يقرأ فى الدين . وإذا كانت رسالة «الرد على الدهريين» وثيقة شديدة الغموض ـ كما تقول ـ وتمثل لكثير من الناس الوجه الحقيقى للأفغانى ، مما يوحى بأن له ماضيا سابقا فى مثل هذا الاهتمام الدينى ، فإنها فى الحقيقة تمثل تغيرا فى التكتيك لا فى الأهداف الأساسية .

غير أن هذا الذى ذكرته الباحثة ، أو توصلت إليه فى تنقيباتها المجهدة ، لا يُغيِّر كثيراً صورة تلك السنين كما صورها الأفغانى نفسه . فباستثناء إصراره على أفغانية ميلاده ونشأته ـ مما يدخل فى باب التكتيك ـ نجد أن ما ذكره لمحمد عبده عن ارتفاع منزلته عند الأمير محمد أعظم صحيح كل الصحة تقريبا (دون اعتبار لوظيفة «الوزير الأول»). وكونه غامضا فى الوثائق البريطانية أو ضليعا فى علاقته بالروس لا ينفى صلته الوثيقة بالأمير ، وثقة هذا

فيه . وكونه مجهول الدور القيادى فى سياسة بلاده لا ينفى أيضا أهمية علاقته بالأمير أو دوره الكبير فى رسم خططه . فقد كانت البلاد فى حالة الحرب ، وكان الأفغانى نفسه أجنبيا عنها ، مما يثير الكثير من الحسد ضده والغيرة منه ، حتى فى نفوس العملاء للإنجليز . ومن الواضح أن التقرير الذى كتبه أحد هؤلاء العملاء ، واعتمدت عليه الباحثة ، ليس حجة نهائية ضد الأفغانى . وقد يكون العميل مبالغاً فى التقليل من شأن الرجل لأسباب تتعلق بالغيرة أو الحسد أو عدم الدقة . وأبسط دليل على عدم الدقة فى هذا التقرير أنه يصف عينى الرجل بأنهما « زرقاوان » فى حين وصفهما تلاميذه فى مصر ـ ووصفهما جواز سفره الايرانى فى الوثائق ـ بأنهما سوداوان . أما اتهامه بالعمالة لروسيا فليس عليه دليل . وليس معنى طلب الأمير معونة الروس وقيام الأفغانى بالوساطة بين الإثنين أن نتهمه بالعمالة . وإذا كان الأمير نفسه من أعداء الإنجليز ـ حلفاء خصمه ـ فكيف إذن يقرب رجلا كالأفغانى ، ولا يكون الأفغانى نفسه عدواً للإنجليز ؟ هنا نجد القطعة النثرية التأملية التى كتبها الأفغانى فى تلك الفترة ، وبثها همومه وشكواه ، أبلغ دليل على أزمته النفسية فى تلك الفترة ، وكذلك الدعاء الذى كتبه بالعربية ضمن أوراقه الخاصة بالفارسية . (راجع الوثائق) فهاتان وثيقتان تدلاننا على أن الرجل كان يعادى الإنجليز ، وإلا ما أشاعوا عنه أنه « روسى » ، وكان يعانى من الحسد والغيرة ، وإلا ما ذكر اختلاف الناس حول مذهبه الدينى ، وكان متكلا على الله لا ئذاًبه ، وإلا ما استغاث به وتضرع إليه أن يخلصه من أيدى « **الفسقة الفجرة الكفرة** » ، ناهيك عن نغمة الاستخفاف الواضحة التى عالجت بها الباحثة شخصية الأفغانى وتقليلها الدائم من شأنه .

- ٢ -

أقام كدورى بحثه على فكرة الشك فى تدين الأفغانى وتلميذه محمد عبده على السواء . واستعان فى ذلك بالرسالة التى بعث بها التلميذ إلى أستاذه وحفظتها «الوثائق» فى حين نشر رشيد رضا مسودتها ناقصة . كما استعان بالمقالات التى ظهرت للأفغانى بالفرنسية فى صحيفة L'Entransigeant أثناء إقامته بباريس ، فضلا عن الرسالة التى بعث بها الأفغانى إلى السفير البريطانى فى القسطنطينية . وأشار فى مقدمته إلى أن صورة الرجلين فى ذهن الناس تمثلها رجلى دين مخلصين فى حين أن دراستها بشكل فاحص تنفى هذه الصورة . ثم أشار إلى تلميذتيه : سيلفيا حاييم (زوجته فى الوقت نفسه) ونيكى كيدى اللتين نبهتاه إلى فكرة الكتاب عام ١٩٦٢ ، ثم كان ظهور «الوثائق» فى العام التالى حافزاً له على تحقيق الفكرة . ولما كان الكتاب - على صغره - يمس شخصيتين فسوف نركز على ما جاء به حول الأفغانى بقدر الإمكان .

ويرى كدورى أن الأفغانى لم يلفت فى حياته اهتمام الكثيرين من المفكرين والساسة بمقدار ما لفت - على نحو متقطع - اهتمام دوائر الأمن والاستخبارات التى كان شغلها الشاغل ملاحقة نشاط دعاة الانقلابات والمهيجين . ودلل على ذلك بما نشرته عنه صحيفة «التايمز» الإنجليزية بعد إبعاده من مصر من أنه «**الفغانى ذو ماضٍ مريب**» ثم تتبع حياته منذ ظهوره فى مصر ، وعده عميلا لرياض باشا وتابعا له . وقال إن رياض مول نشاطه الصحفى فى باريس ، وأن الصله بينه وبين محمد عبده كانت «**أشبه بالصلة بين الشيخ**

والمريد فى طريقة باطنية سرية» . وأن من مظاهر جاذبية الأفغانى لتلميذه الشاب (٢٢ سنة) أنه صرح له بعجزه جنسيا مما ذكره التلميذ بقوله إن الأستاذ «قد فقد الحاجة والأهلية للزواج نتيجة انشغاله بعظائم الأمور» . ولكن الأفغانى كذب على تلميذه حين قال له ذلك . فقد كان يتميز بطاقة جنسية عارمة كما أظهرتها «الوثائق» فى رسالة «كاتى» التى وصفته بأنه معبودها والمها وكل شيء لهاق الدنيا «وملك الجسد والروح» . ومعنى ذلك أن الباحث لا يستعبد قيام علاقة حب بين الأستاذ وتلميذه . فيها عشق لا مجرد مبالغة فى التعبير . وينسب طريقتهما فى التصوّف إلى مذهب وحدة الوجود . فعنده أن الأفغانى كان يؤمن بأن الأديان الثلاثة متشابهة ، لا ينسخ أحدها الآخر ، وأن الحياة متعة .

هذه القضايا المثيرة التى يطرحها الباحث تبدو براقة ـ وربما مقنعة ـ لأول وهلة ، ولكن أدلته عليها ضعيفة وتحتاج إلى تدقيق أكبر . فكون الأفغانى لفت اهتمام أجهزة الأمن أكثر مما لفت المفكرين والساسة أشبه بعناوين صحافة الرخيصة . وكونه عميلا لرياض باشا أمر لا يستقيم مع المنطق ، حتى إذا كان رياض ولى نعمته وصاحب دعوته إلى مصر . وما كان رياض بحاجة إلى عملاء إلا إذا افترضنا أيضا أنه كان هو نفسه عميلا للخديوى إسماعيل أو السلطان العثمانى . ومنطق العمالة هنا تعبير عن عجز العلم عن الوصول إلى الحقيقة . وقد استخدمه الباحث مرة أخرى حين جعل الأفغانى «عميلا» للروس . وبذلك يمكن تعميم هذا المنطق الضعيف فيصبح الأفغانى عميلا للسلطان العثمانى والإنجليز والفرنسيين . لمجرد أنه كانت له بهم صلات أو اتصالات . أما علاقته بتلاميذه ـ ولاسيما محمد عبده ـ فقد كانت فى

مجموعها علاقة الأستاذ بالتلميذ بما تقتضيه من مظاهر الاحترام والتبجيل . وماكان يعكسه ذلك على رسائل التلاميذ من إفراط فى إغداق الأوصاف والصفات على أستاذهم . مثلماكان سائدا فى كتابة الرسائل الإخوانية فى القرن الماضى . وهو ما ظهر فى رسائل محمد عبده واللقانى وأديب إسحق والمويلحى . بل هو ظهر أيضا فى رسائل أناس لم تربطهم بالرجل علاقة تلمذة مثل اسماعيل جودت وزوجة بلنت . ولكن ما أوحى للباحث ـ وتلميذته بعد ذلك ـ بهذا الحكم هو رسالة محمد عبده . وهى واحدة من رسالتين ظهرتا ضمن الوثائق . وقد حيرت محمد رشيد رضا حين نقلها فى كتابه فاضطر ـ لغرابتها فى التعبير ـ إلى شطب فقرات منها وتقديمها بمقدمة قال فيها :

« ومن كتاب له إلى السيد جمال الدين عقب النفى من مصر إلى بيروت ، وهو أغرب كتبه ، بل هو الشاذ فيما يصف به أستاذه السيد مما يشبه كلام صوفية الحقائق والقائلين بوحدة الوجود التى ينكرها عليهم بالمعنى المشهور عنهم . وفيه من الإغراق والغلو فى السيد ما يستغرب صدوره عنه . وإن كان من قبيل الشعريات . وكذا ما يصف به نفسه بالتبع لأستاذه من الدعوى التى لم تعهد منه ألبتة[1] » .

ومع ذلك لم تكن الرسالة الأخرى مثل هذه فى أسلوب التعبير مما يجعل الأولى تعبيراً عن لحظة نفسية خاصة . وهذا ما فطن إليه العقاد حين علق عليها بقوله :

« إلا أن الأسلوب هنا هو الأسلوب الذى لم يتكرر فى خطاب أو مقال

(١) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام . ج ٢ ص ٥٩٩

للأستاذ الإمام ، لأنه أسلوب الساعة التى لم تتكرر فى حياته . وليست مما يتكرر فى حياة أحد ، إذ كان كل ما يستوحيه فى تلك الساعة شعورا مشبوبا يتوقد بحماسة الشباب وحماسة الثقة التى بقيت له فى منفاه بعد ضياع الثقة بأقرب الأقربين وأولى الأخصاء بالصدق والوفاء ، ويذكيها من وجدانه الحى ذلك الشوق المتجدد إلى أستاذه بعد انقطاع العهد وجلاء الغمة فى أعقاب الثورة عن ذلك المصير الذى له ما بعده ، وقد يكون ما بعده جهادا آخر يرجى له من الفلاح ما لم يكتب للأستاذ ولا لتلميذه فى جهادهما الأول . فإن تكن فى الأسلوب غرابة تلحظ فى سائر الأحوال فقد كان الأغرب أن يجرى به القلم فى تلك الحال مجرى المتكرر المألوف[1] » .

ويؤكد ذلك ما جاء فى الرسالة الأخرى لمحمد عبده التى لم يرها العقاد . فقد خلت من هذا الأسلوب التواضعى ، وبدا فيها كاتبها على طبيعته .

ولعل هذه الرسالة نفسها هى التى قادت الباحث ـ وتلميذته السابقة من بعده ـ إلى قراءتها على ضوء التحليل النفسى عند فرويد . وافتراض العقم العجز الجنسى فى الزعماء والمهيجين السياسيين. ولكن قراءتها على ضوء علاقة لحب التى تربط بين الأستاذ أو الشيخ والمريد تؤدى إلى عكس الافتراض سابق . أما عبارة محمد عبده التى اقتبسها الباحث حول فقدان أستاذه الحاجة والأهلية للزواج فلا تحمل ـ بالضرورة ـ المعنى الذى خرج به ، وهو الفحولة الجنسية ، وأما علاقة الأفغانى بكاتى الأوروبية فلا توحى رسالتها له ـ بالضرورة أيضا ـ بأى اتصال جنسى كما لاحظت تلميذة الباحث بعد ذلك ،

---

(١) عباس العقاد : عبقرى الإصلاح والتعليم ، ص ١٣٢ .

ولكنها ـ بالقطع ـ توحى بحب غامر وإعجاب بالغ . ولا يوحى هذا كله فى النهاية بأى إلحاد . بل لقد ثبت من «الوثائق» نفسها أن الأفغانى لم يفتح رسالتى «كاتى» الأخيرتين .

ولكن الكفر الذى يأخذه الباحث على الرجل هو الذى قاده افتراضه إلى التفتيش عما يوحى بالمعايب . فهو يقول : «لاحقت سمعة الكفر والشذوذ على الأفغانى طوال حياته.والدليل على ذلك أكثر من أن يحصى وأكثر من الإجماع على أن ذلك مجرد افتراء واختلاق» . أما الدليل على ذلك الحكم الذى سبق أن ناقشه أحمد أمين ، كما بينا فى الفصل الأول . فله عند الباحث أكثر من مظهر . فهو يرى أن الأفغانى اجتذب فى مصر الشباب المتلهف على الحرية والمتمرد على الدين ، وبث فيهم مبادئ فلسفية سرية هدامة ، وكان منهم المسلم (محمد عبده) والمسيحى (أديب إسحق ولويس صابونجى) واليهودى (يعقوب صنوع) . وكان إبعاده عن المحفل الماسونى مؤشرا كافيا على تطرفه . بل كان انخراطه فى الماسونية راجعا إلى «أنه رأى فيها امتداداً حديثا للتطرف الإسلامى القديم الذى اجتذبه على نحو واضح ... وكانت الماسونية ـ فى ذلك الحين ـ وثيقة الارتباط بالتحرر وحرية الفكر فى الشرق الأوسط . وكان من شروطها أن يبدى الماسونى كراهيته للدين التقليدى الصحيح» .

من مظاهر كفر الأفغانى عند المؤلف أيضا أنه كتب فى رده على رينان آخذاً على الإسلام تسببه فى تأخر العلم ، وأنه لم يحتج على رينان حين وصفه بالإلحاد ، وأنه طلب من محمد عبده عدم نشر رده على رينان بالعربية ، فضلا عن أنه كان مزدوج المواقف مثلما كان تلاميذه . فمقالاته التى كتبها

بالفرنسية عن حركة المهدى فى السودان تختلف عن مقالاته التى كتبها بالعربية فى الموضوع نفسه ، حتى ليبدو التناقض واضحاً بين آرائه هنا وآرائه هناك . ويتساءل المؤلف : «**أليس التفسير الوحيد المترابط للفرق البارز بين ما يقوله فى الفرنسية وما يقوله فى العربية يكمن فى تفرقته التى لازمته طوال حياته بين ما يمكن توجيهه للجماهير بأمان وما يجب أن يخفى عنها ؟**» .

ويدعونا هذا السؤال نفسه إلى التساؤل : أليست هذه المظاهر فى مجموعها أدخل فى السياسة منها فى الدين ؟ بل ألا يدل هذا كله على أن الأفغانى كان سياسيا ولم يكن رجل دين ؟ لعل المؤلف يجيب ، كما حدث فى نهاية كتابه ، بأن الرجل حوَّل الدين إلى السياسة واستغله فى مقاصده السياسية ، وهى النتيجة التى انتهت إليها تلميذته كيدى بعد ذلك . ومع ذلك ماذا نقول عن آراء الأفغانى الكثيرة الأخرى المبثوثة فى كتاباته عن الإسلام وحماسته له ودفاعه عنه ؟ وماذا نقول أيضا فى هذه الآراء التى لم تتعارض يوما مع ما يقول به أهل السنة لا أهل الشيعة الذين يحسب الأفغانى عليهم ؟ من السهل بالطبع أن نجمع نتفة من هنا ونتفة من هناك لنذلل على أن الرجل كان ملحداً منذ رمى بهذه التهمة وطرد بسببها من الآستانة . ولكن من الصعب إثبات الإلحاد عليه أو على غيره ، ما لم يكن هناك نص صريح على ذلك . أما محاسبة الرجل على دخيلة نفسه وتطبيق ملاحظات خارجية مضادة عليها فهذا ليس من شأن أى باحث ، وإنما من شأنه ــ بالطبع ــ أن يقيس هذه الملاحظات ، أو حتى الأخطاء ، بالمجموع الكلى لسلوك الرجل وفكره . ولو فعلنا ذلك مع الأفغانى لوجدناه غير ملحد بالمعنى الذى أراده الباحث ، وإنما نجده مسلما عاديا له حسناته وله سيئاته الخارجية بالطبع ، بل نجد حسناته ــ

الخارجية أيضا ـ أكثر من سيئاته . وتبقى محاسبته على دخيلته خارج نطاقنا .

غير أن الذى يلفت الانتباه فى هذا الكتاب الصغير أنه كتب بروح عدائية من أوله إلى آخره . كأنما ليشجب الأفغانى ، ويسقطه فى كل ناحية من عداد أية فئة نضعه فيها . ولو كان مؤلفه قد صرف جهده الضخم فى تسقط الأخطاء نحو قياس الرجل ككل لكان كتابه أكثر متعة وفائدة .

ـ ٣ ـ

تعود نيكى كيدى فى كتابها «**رد الفعل الإسلامى للاستعمار**» فتثير عددا آخر من القضايا والأسئلة المتصلة بسيرة الأفغانى وفكره من الناحيتين السياسية والدينية . فالعنوان الفرعى للكتاب هو «**الكتابات السياسية والدينية للسيد جمال الدين الأفغانى**» . وهى تقسمه إلى فصلين وخاتمة ، وتلحق به ترجمةً لبعض النصوص المشهورة وغير المشهورة للأفغانى بالفارسية والعربية والفرنسية . وفى الفصل الأول تتناول حياة الأفغانى وفى الفصل الثانى تتناول أفكاره . أما ترجمتها للنصوص فقد عاونها فى أحدها (الرد على الدهريين) حامد الجار . وتولت هى ترجمة الباقى بمفردها .

وتشير المؤلفة فى مقدمتها للكتاب إلى أن النص الفارسى لرسالة «الرد على الدهريين» مختلف عن ترجمة محمد عبده العربية التى تنقل المعنى لا الحرف ، وترجع ذلك إلى عدم إجادة عبده للفارسية واعتماده على أبى تراب الذى لم يكن متعلما ، ومن ثمة أوقع المترجم فى كثير من عدم الدقة التى انتقلت إلى الترجمة الفرنسية عام ١٩٤٢ .

تعتقد كيدى أن ما جذب الباحثين إلى الاهتمام بالأفغانى هو ما يحيط بحياته من ألغاز وغموض ونزاع . وأن أهم مسألتين مثيرتين للجدل هما مسألة جنسيته ومسألة تمسكه بالدين . أما مسأله جنسيته فقد حسمتها الوثائق الايرانية من جهة وظهوره فى أفغانستان للمرة الأولى والأخيرة فى الفترة من ١٨٦٦ إلى ١٨٦٨ من جهة أخرى ، فضلاً عن أنه لم يذكر فى الكتابات الأفغانية فى صحف أو كتب ، إلا فى عام ١٩١٦ ، حين كتبت عنه ـ للمرة الأولى ـ صحيفة «سراج الأخبار» فى كابول . وأما مسألة تمسكه بالدين ـ وهى مرتبطة بزميلتها تمام الارتباط ـ ففيها عناصر أكثر إثارة . «فثمة وقائع على مدى حياة الأفغانى تشير إلى عدم تمسكه بالدين بل تشير أحيانا إلى إلحاده . وهى وقائع جعلت أتباعه المسلمين يتألمون عند تفسيرها» .

وتضرب الباحثة أمثلة لهذه الوقائع التى أحرجت أتباعه ، ومنها محاضرته فى «دار الفنون» باستنبول عام ١٨٧٠ التى كانت سببا فى طرده من تركيا ، وما نسبه إليه بعض تلاميذه العرب (سليم عنحورى) من آراء متشككة ، وما كتبه هو نفسه فى الرد على رينان بالفرنسية عام ١٨٨٣ . حتى أن محمد عبده كتب سيرته لدحض تهمة الإلحاد التى رماه بها العنحورى وغيره وتضيف إلى ذلك أن فكره كثيراً ما لُخِّصَ من واقع كلماته وأقواله دون أن يوضع فى سياق التقاليد الإسلامية التى كان يعبر عنها وسياق حياته وأهدافه السياسية .

لقد نشأ الأفغانى ـ كما قال ابن اخته وكما أثبتت الوثائق ـ فى أسرة يرجع نسبها إلى آل البيت ، وتعلم فى النجف بالعراق حيث درس الدين والفلسفة والتصوف على ضوء المذهب الشيعى الذى يؤمن بالأئمة الاثنى عشر ، وتأثر بالجانب العقلانى فى الفلسفة الإسلامية وروح الاجتهاد فى هذه الفلسفة .

ومارس «التقية» ، أى إخفاء المعتقدات الحقيقية على سبيل الاحتياط ، واستخدام منطق مختلف باختلاف الجمهور السامع أو القارئ . واتصل فى صباه بطائفة «الشيخية» التى انتشرت فى إيران والعراق فى أواخر القرن الثامن عشر ، ثم بالطائفة البابية التى ظهرت فى عام ١٨٤٤ وادعى إمامها على محمد شيراز أنه «الباب» المفضى إلى الإمام الثانى عشر الذى كان ينتظر ظهوره بعض أتباع الشيخية ، وعندما نجحت دعوته ادعى مرة أخرى أنه الإمام الثانى عشر ، المنتظر نفسه . وفى فترة صبا الأفغانى أيضا وقعت مصادمات كثيرة بين السلطة الإيرانية وأتباع البابية بعد أن حاولوا قتل الشاه ، وقتل منهم الكثيرون وعذب البعض وهاجر البعض الآخر إلى تركيا . «وعلى الرغم من أن محاولة ربط جمال الدين (فى شبابه) أو أبيه بالبابية تأتى على سبيل التخمين فمن الواضح فى كتابات الأفغانى وأقواله المتأخرة أنه كان على معرفة كاملة بالشيخية والبابية . وتكشف الوثائق عن أنه احتفظ فى أوراقه المبكرة بنص للشيخ أحمد الإحسائى مؤسس الطريقة الشيخية» ، وأن هذا النص يبدو قريبا فى روحه وأفكاره من خطبة الأفغانى المعروفة فى استنبول . وهكذا تربى فى بيئة اغتنت بالمناقشات والجدل والاجتهادات والتجديد مما كان له أثر فى فكره وكتاباته بعد ذلك . أما تجربته فى الهند فقد أضافت إلى هذا تفتحه للأفكار الأوربية وعداءه للإنجليز . وتعتقد الباحثة أن إقامته فى الهند كانت أطول مما قال هو أو كتب عنه ، وأن أثرها كان شديدا .

وتقارن الباحثة بين ما كتبه سليم عنحورى عن إلحاده وآرائه فى الكون والطبيعة بما كتبه هو نفسه فى رده على رينان فتجد تطابقاً واضحا تعزوه إلى سابق تربيته فى إيران والعراق وإقامته فى الهند . وترى أنه لم يخرج من الهند إلى

أفغانستان مباشرة. وإنما لابد أنه زار تركيا قبلها وعرف استنبول. وإلا ما استطاع أن يظهر كأحد أبنائها وينتسب إليها. ثم تتبع سيرته بعد ذلك فتجد أنه صادق الأمير أعظم خان وقت أن كان الأخير حاكما عسكريا فى قندهار ثم تحرك معه إلى كابول قبيل توليه مقاليد البلاد. ولم يكن نصحه له قائما على إصلاح حال البلاد، وإنما قام على الارتباط بالروس فى محاربة الانجليز. وبذلك كان أول ظهور له على مسرح التاريخ المدعم بالوثائق فى صورة رجل السياسة المعادى للإنجليز دون أية صلة بالدين أو الإصلاح. كما تجد أنه لم يكن مشهوراً أو معروفاً عندما نزل تركيا كما صورته السير المشهورة، وإنما سعى إلى قيادات المتعلمين المحبين للغرب أو العَلْمانيين. واستطاع أن ينال عطفهم حتى طرد بسبب محاضرته فى «دار الفنون» التى لم تكن «حدثا عاما كبيرا» كما صورها كتاب سيرته. وتجد أنه استطاع أثناء إقامته فى مصر أن يؤلف حلقة من المريدين الشباب الذين بهرهم بجدله ومناقشاته ومعرفته بعلوم لم يعرفوها، وأن يستجيب لقوة دفع الأحداث السياسية والاقتصادية فى مصر حتى أصبح خطيبا ذا شأن وكاتبا ذا جمهور، وأن يتصل بالمحافل الماسونية منذ ١٨٧٥، وأن يحول نشاطه فيها إلى السياسة. ومع ذلك لم تكن له صلة بالثورة العرابية حتى طرد وذهب إلى حيدر آباد فى الهند.

عاش الأفغانى فى الهند نحو عامين بعد طرده من مصر، حيث اختلط بجماعات المسلمين المثقفين ذوى الميول الغربية فى حيدر آباد. ولكنه انقلب عليهم وانتقدهم نقداً شديداً، وكتب من أجل ذلك رسالته «الرد على الدهريين» عام ١٨٨١، وتحول فجأة من رجل سياسة إلى رجل دين يدعو إلى الخلافة الإسلامية وتوحيد المسلمين ضد الغرب. وترى الباحثة أن هذا التحول

المفاجئ جاء بسبب زيادة السيطرة الغربية على الشرق واستنكار الأفغانى لتعاون المسلمين معها بعد نزوحه إلى أوربا . ثم حاول الاتصال بالسلطان العثمانى عن طريق اثنين من المصريين . ولكن السلطان أمهله حتى عام ١٨٩٢ حين بدأ شاه إيران يشكو من نشاطه المعادى فى لندن . ولكن لماذا اتجه الأفغانى إلى السلطان العثمانى رمز الدكتاتورية والطغيان فى ذلك الوقت ؟ لقد كان يرى فى فكرة الوحدة الإسلامية معادلاً لفكرة القومية . ويرى أن السلطان عبد الحميد يستطيع أن يجمع المسلمين تحت راية واحدة ضد أعدائهم . ولولا أنه سافر إلى إيران ثم إلى روسيا بعد إغلاق « العروة الوثقى » لا ستمر فى دعوته التى استأنفها حين قرر السفر إلى تركيا مرة أخرى عام ١٨٩٢ . ولكن إقامته الأخيرة هذه فى تركيا لم تحقق له ما يريد . وشغله أمر الشاه الإيرانى حتى مصرعه عام ١٨٩٦ . ثم شغله مرضه بعد ذلك حتى وفاته . وهكذا «**سجلت سنواته الأخيرة فى استنبول عجزه السياسى . وراح يزمجر كأسد حبيس أمام الأجانب شاكياً تقييده الإجبارى ويتحدث بمرارة عن آماله المحطمة فى إصلاح العالم الإسلامى** » .

وتناقش الباحثة خصال الأفغانى وصفاته الشخصية ، وما كتبه معارفه عن جرأته وإرادته الصلبة وعدم اكتراثه بمتع الدنيا وطيباتها . وتضيف إلى ذلك بعض الصفات التى لم يناقشها هؤلاء ، وهى جنون العظمة والشعور بالاضطهاد وتشويه الحقيقة والعداء الكامن للعلاقات مع المرأة . وتقول «**إن الجاذبية الشخصية للأفغانى كانت غير عادية على نحو واضح ، وكانت له مقدرة غريبة على اقتحام الدوائر الحكومية العليا . ومع ذلك كان دائما يفقد عطف ذوى النفوذ بسرعة كبيرة . ويبدو أن هذا الفقدان للعطف كان يرجع أساسا إلى أمرين : ميله الطبيعى إلى التخطيط للإصلاح أو الثورة فى ذات الوقت الذى**

يتعامل فيه مع الشخصيات الحكومية ، وتضخيمه للأمور والمشاريع غير الواقعية المعادية للأجانب . فضلا عن صراحته المباشرة وحدة مزاجه ، وتصغيره من شأن أصحاب النفوذ . مما لعب دورا كذلك فى فقدان ذلك العطف . وقد كان فى الأساس رجلا ميالا للعمل السريع والعنيف ، وكانت الاغتيالات والحروب ، والمؤامرات أو الثورات وسائل لغاياته » .

وتمضى الباحثة فى تحليلها لشخصية الأفغانى فتراه ميالاً إلى اختلاق الحكايات حول نفسه ، ولاسيما فى أواخر حياته ، حين حدّث محمد المخزومى وسواه من تلاميذه فى استنبول ، عن نفوذه وصلاته بالعظماء واضطهاده على أيديهم . ولا تستبعد شذوذه . فقد عرض السلطان عبد الحميد أن يزوجه فغضب وهدد بقطع عضوه التناسلى ، كما روى المخزومى فى كتابه « خاطرات جمال الدين » . كما أن صلته بالسيدة التى أظهرتها الوثائق لا تؤكد أى بعد جنسى لعلاقتها ، فضلا عن أن خطابات تلاميذه الشباب إليه امتلأت بعبارات العشق .

« ولكن قد لا يكون من الإنصاف أن نختتم بهذه الملاحظة السلبية . فلاشك أن الأفغانى ـ برغم جميع أخطائه وافتقاده للواقعية ـ قد ساهم بشىء ذى قيمة إيجابية بالنسبة للمسلم الحديث . فهو ـ بعد قرن من إهدار الغرب للتقاليد الإسلامية ـ قد ساعد على تقديم ما فى هذه التقاليد من جوانب تستحق الزهو بها ، ورأى أن الإصلاح يمكن ، ويجب ، أن يتم داخل حدود الإسلام » .

تنتقل المؤلفة بعد ذلك فى الفصل التالى بعنوان « أفكار السيد جمال الدين » فتناقش الكثير من جوانب هذه الأفكار . وتستهل الفصل بملخص لأهداف

الأفغانى ووسائله . فتقول إن حياته كانت حافلة بالدسائس الغامضة والمعقدة ، وإن نشاطه كان يسوده الاضطراب والتناقض سواء فى نضاله السياسى أو فى كتاباته . فقد اتصل بأناس شديدى الاختلاف لمساعدته على تحقيق أهدافه فى العالم الإسلامى ابتداء من العلماء (رجال الدين) إلى الملاحدة والمفكرين الأحرار ، إلى الحكام ، إلى الجماهير نفسها أحيانا . وكذلك الحال فى العالم الغربى حين اتصل بالحكومات الروسية والإنجليزية والفرنسية فى أوقات مختلفة ، مثلما اتصل بالرجعيين والليبراليين . وكانت كتاباته تبدو أحيانا من صنع رجال مختلفين ، لا فى الرأى فحسب وإنما فى الأسلوب وطريقة التفكير حسب الجمهور الذى تخاطبه ، فهو فى مخاطبته للجمهور الغربى كان يبدو « مثالا للمنطق والوضوح والعقلانية » ، وفى مخاطبته للعالم الإسلامى كان يبدو مثالاً للبلاغة اللفظية المسرفة وعدم الدقة فى الحقائق ـ حين ليتساءل الغربيون : لماذا يُكِنُّ أذكياء المسلمين مثل هذا التقدير الكبير لعقليته ؟

وتتساءل المؤلفة : هل يجب أن نخلص إلى أنه كان انتهازياً خالصا لا يهمه سوى أن يقول ما يراه متفقا مع أهدافه فى لحظة معينة ، دون مبادئ أو أفكار واضحة ؟ ولكنها تجيب بأن هذا التساؤل لا يجوز فى وجود ذلك الانطباع القوى الذى تركه على رجال أذكياء فى الشرق مثل مَلْكَمْ خان وفى الغرب مثل رينان . وتعود إلى بعض التحليلات التى قام بها شريف المجاهد فى رسالة ماجستير له من جامعة ماجيل فى كندا وألبرت حورانى فى كتابه « الفكر العربى فى العصر الليبرالى » وترى أن هذه التحليلات تساعد على فهم خلفية الأفغانى الفكرية ، بالرغم من أنها لا تساعد كثيراً على فهم الإيحاءات المعادية للدين فى نصوص مثل « الرد على رينان » أو التقارير التى كتبت حول نشاطه السياسى . كما ترى أن

الصورة الحقيقية المتماسكة لأفكار الأفغانى لا تتحقق إلا من خلال أربع نقاط أساسية هى :

١ ـ تأثر الأفغانى بأفكار الفلاسفة المسلمين التى تدور حول استخدام مستويات مختلفة للحديث عند مخاطبة العامة تتفق مع مستواهم العقلى .

٢ ـ حين استخدم الأفغانى كلمة « الإسلام » كما فى « الرد على الدهريين » بمعنى إيجابى واضح ممتدحا إياه لسماحته وروحه العلمية وغير ذلك كان يضع فى ذهنه إسلاماً مثاليا يختلف عما كان فى عصره ، بل يختلف عن أى دين آخر تخيل وجوده قبل ألف سنة . والإسلام المثالى فى نظره هو عصر النبى وخلفائه الأربعة الذى افتتن به لما فيه من قوة عسكرية ساحقة ، فضلا عن أن الفلاسفة المسلمين كانوا يقولون بإعادة تفسير القرآن إذا تصادم مع العقل أو العلم . وقد توسع الأفغانى فى ذلك فشمل توسعه العلم الحديث والفلسفة الحديثة . ثم فتح باب الاجتهاد من جديد مع التركيز على القرآن . « ومن ثمة فإن الإسلام السلبى فى الرد على رينان هو الإسلام الذى كان موجودا فى عصره ، فى حين أن الإسلام الإيجابى فى كتاباته الأخرى هو مثله الأعلى . » .

٣ ـ تضمن اهتمام الأفغانى بالوحدة الإسلامية ، نتيجة ضعف المسلمين إزاء الغرب ، دعاية سياسية تبدو متباينة فى نظر العناصر المختلفة فى المجتمع باختلاف اهتماماتها وفهمها . ومن ثمة ترتب على ذلك ظهور التناقضات فى كتاباته وفكره . وهو قد فشل فى جميع مشاريعه السياسية المهمة وبدا معظمها غير عملى . ولذلك وقع فى تناقض صعب الحل بين الأفكار

التقليدية عند الفلاسفة المسلمين الذين لم يكونوا يعقدون آمالا كبيرة على الجماهير ، أو العامة ، ويركزون على الحكام وصفوة المجتمع وبين الأفكار الحديثة فى المعارضة السياسية . ولكن الأخيرة تتطلب وقتا طويلا من التنظيم والدعاية مما لم يناسب مزاجه العجول . ولهذا انخرط فى التفكير فى الاغتيالات وخلع الحكام بدلا من تنظيم حركات معارضة قوية .

٤ ـ قضى الأفغانى معظم حياته فى النشاط السياسى على اتصال بأكثر الشخصيات محافظة فى العالمين الإسلامى والغربى ، وقضى فى الوقت نفسه وقتا أقل مع العمل من أجل الإصلاح الدينى . مما يشير إلى أن أهدافه الأساسية كانت تنحصر فى وحدة العالم الإسلامى السياسية وتقويته والقضاء على التغلغل الأجنبى ، فى حين أن الإصلاح الإسلامى الدينى كان مسألة ثانوية عنده . وهنا نجد الاضطراب واضحا فى نشاطه السياسى لاسيما فى اعتماده على حكام لا يقدرون أفكاره ويستندون فى وضعهم على ذات القوى المتحجرة التى كان يعاديها هو نفسه . وهذا ما أدركه فى آخر حياته حين كتب خطابه الذى أورده المستشرق الإنجليزى براون . وفيه قال لصديق إيرانى وهو فى شبه معتقله باستنبول :

« يا ليتنى كنت بذرت أفكارى فى التربة المتلقية لأفكار الشعوب ! ألم يكن ذلك أفضل مما فعلته حين ضيعت هذه البذرة الناضحة الخيرة فى التربة الجافة العاقر للملوك المتحذلقين ؟ ذلك لأن ما بذرته فى تلك التربة لم ينْمُ مطلقا ، وما غرسته فى تلك الأرض المالحة فَنِى كله . وخلال ذلك لم تصل واحدة من مشوراتى الحسنة النية إلى آذان حكام الشرق الذين عاقتهم أنانيتهم وجهلهم عن قبول كلماتى » .

وهكذا كانت حياة الأفغانى ونشاطه يشيران إلى أن أهدافه الأساسية هى ما يعده الغربيون أهدافا سياسية لا دينية . ولذلك ضحى بالمثل الدينية حين تعارضت مع أهدافه السياسية . ومن الصعب أن نتجاهل فكرة القوة السياسية التى اجتذبته فى الإسلام الأول والغرب الحديث على السواء ، فقد كان يلح دائما على قوة الدولة والجماعة ، وكان يضحى بكل شىء مقابل خلق دولة إسلامية قوية . «وكان الصراع بين الرغبة فى التغريب والحاجة إلى تجنب الاستجابة للغرب أحد جذور التناقضات فى أفكار الأفغانى ، فضلا عن التناقضات الكاملة فى برنامجه» .

ترى المؤلفة أيضا أن الجانب الإصلاحى الدينى فى برنامج الأفغانى لم يحقق الكثير حتى عند أنصار المعارضة فى عصره ، ولكن محمد عبده وغيره من تلاميذه استمروا فى هذا الجانب بعد أن أسقطوا من حسابهم برنامج الجامعة الإسلامية . كما ترى أن الأفغانى لم يكن لديه بناء متكامل جديد للفكر الدينى . وقد عاقه عن الوصول إلى ذلك بعض الحواجز الإيجابية ، أولها أنه أراد تقوية الاعتزاز بالإسلام واستخدامه العاطفة الإسلامية القائمة فى عصره كسلاح إيديولوجى فى محاربة الظالمين الغربيين المسيحيين . ولذلك عجز عن إظهار نقطة اختلاف الإسلام الذى يمارسه غالبية المسلمين فى عصره عن الإسلام المثالى الذى كان يشير إليه . وإذا كان قد ألح على هذه النقطة فى دروسه لتلاميذه فقد نجح كثير منهم فى الاستمرار على طريق التحديث والتجديد . ولكنه هو نفسه لم يوضحها فى كتاباته . والحاجز الإيجابى الثانى هنا هو أن رغبته فى توحيد كل فروع الجماعة أو الأمة الإسلامية تحت برنامج للتقوية الذاتية كانت تحتاج إلى عزل للفروق الفقهية والمذهبية . وهذا

ما يتضح فى جهوده لتوحيد الشيعة والسنة وهجومه على الطوائف والمذاهب فى «الرد على الدهريين» ، ورفضه تقليد التحدى العلنى للسلطات الدينية كما فعل مارتن لوثر الذى كان يتمثل به . وقد نَتَجَ ذلك الرفض فى الغالب من خوفه على الجماعة الإسلامية أن تتمزق .

وإذا كان الأفغانى لا يبدو فى كتاباته رجلا تحركه رؤية دينية أصيلة حقيقية فمن الصعب بعد قراءة أعماله تفادى نتيجة معينة. وهى أن الإسلام الذى دعا إليه اتصف بالعَلْمانية والمحتوى الدينى الإيجابى المحدود . وهذا ما نراه ـ كما تقول ـ حين يتخذ المظهر البراجماتى (العملى) فيبدو أمام الشيعة بقناع ، وأمام السنة بقناع آخر ، وأما الأوروبيين بقناع المدافع عن العلم والفلسفة ضد الدين . وهذا نفسه سر التناقض البيِّن فى كتاباته .

وتنتقل المؤلفة إلى بحث النقاط الأربع السابقة بشىء من التفصيل . فترى أن خلفية الفلسفة الإسلامية واضحة فى رسالة «الرد على الدهريين» ، وأنه درس هذه الفلسفة وخبرها جَيِّدا ودعا إلى إحيائها ، وأوضح عدم تناقضها مع الدين بل قال إن روح القرآن فى صفها . وكان تراث الفلسفة الإيرانية بصفة خاصة هو ماأضفى عليه الاحترام فى بلاد السنة وهو ما أمده بالعناصر العقلانية والميول الصوفية وتفسير القرآن والتمييز بين الخاصة والعامة وعدم تناهى معانى القرآن . ومع ذلك دعا أيضا إلى العلم والتكنولوجيا والكفاح السياسى .

لقد تأثر الأفغانى كثيراً ـ كما تقول المؤلفة ـ بابن سينا وفلسفته . وكان ابن سينا قد سبقه فى عدائه للماديين وأنصار مذهب الطبيعة ، وتحذيره من

خطر تعريض العامة للفلسفة حتى لا تتفرق الأمة مذاهب وطوائف . وكذلك فعل ابن رشيد . وتقول إن هجومه فى «الرد على الدهريين» على الطوائف والمذاهب جاء من خوفه على إضْعاف العامة . ومع ذلك كان يعكس فيه أفكار ابن سينا وابن رشد ، حتى فى حرصهما على الدفاع عن نفسيهما ضد تهم الإلحاد وإلحاحهما على اكتساب احترام الحكام وعلماء المسلمين ، وعدم تشجيعهما للتحزب . والكتاب نفسه يكشف أيضا عن أن مؤلفه ـ الأفغانى ـ فَضَّل اختيار تضامن المسلمين على الإصلاح فى مواجهة الغرب . وكذلك نجد تأثير الفلسفة الإسلامية واضحاً فى رؤيته لوظيفة الدين . فقد رأت هذه الفلسفة أن دور النبوّة والإرشاد مشروع واجتماعى ، وأن الإنسان شرير بطبعه ، وأن الناس لا يطيعون القوانين إلا بالثواب والعقاب الإلهيين فى الآخرة . ورأى ابن خلدون ـ فضلا عن ذلك ـ أن الدين أساس العمران البشرى ونظر إليه نظرة اجتماعية .

ولكن ثمة خلفية أخرى أثرت فى أفكار الأفغانى عدا خلفيته الفلسفية لإسلامية هذه . وتسميها الباحثة « **الخلفية الهندية** » التى تظهر واضحة فى « الرد على الدهريين » . وتتساءل : لماذا تغير الأفغانى فى هذا الرد من العقلانية والتحرر الفكرى إلى التمسك والمحافظة ؟ وتجيب بأنه رأى فى الهند عداء الناس للغرب وحماسهم للجامعة الإسلامية وإعجابهم بالسلطان ، ولاسيما بعد حربه مع روسيا (١٨٧٧ ـ ٧٨) ومن ثمة فكر الأفغانى فى ركوب الموجة ، بالإضافة إلى أنه رأى أتباع أحمد خان يناصرون ألد أعدائه وهم الإنجليز . ولكن الكتاب كما تقول المؤلفة يتمشى مع مقالاته فى الهند أيضا ، التى لم يذكر فيها أى شئ عن الجامعة الإسلامية أو الزعيم الإسلامى الواحد أو الأمة القائدة . ولا أورد فيها دفاعا شديداً

عن الإسلام . وإنما أورد فيها دفاعا عن العلم والفلسفة أكثر من الدفاع عن الإسلام . وأثبت أن اهتمامه بالجامعة الإسلامية جاء متأخراً . وكانت محاولته الحديث عن العلم والفلسفة بعيدة عن الدين اللهم إلا حين أراد أن يثبت دعوة القرآن والدين للعلم وعدم عدائهما للفلسفة .

كان رد الأفغانى على الدهريين فى الهند ـ كما تقول المؤلفة ـ يحمل رؤية براجماتية (ذرائعية) وكان دفاعه عن الدين دنيويا . فجميع الخصال والصفات التى تميز الدين عنده اجتماعية صرفة . والدين كما قال فلاسفة المسلمين القدامى ـ هو نفسه الأفغانى ـ يدعم النسيج الاجتماعى . ولكن معلوماته عن الداروينية فى الكتاب أقرب إلى السماع منها إلى المعرفة الوثيقة . « **ومع أن ردوده على دارون تبدو اليوم ردوداً غبية فمن الملاحظ أن الردود الغبية فى عصره كانت تثور فى الغرب ضد داروين على أيدى المتعلمين** » . وعندما بلغ النقطة الأساسية فى رده على الدهريين أقامها على التقليد الفلسفى الإسلامى القديم . فالذين ينشرون الشكوك الدينية بين الناس بدعوى أنهم حكماء ومُخَلِّصون من الظلم وكشافون عن الحقائق الباطنة يتساوون فى تهديدهم للكيان الاجتماعى . ومعظم الناس أشرار بالطبيعة ولا يمكن إصلاحهم إلا عن طريق الدين . أما الإسلام الذى وصفه وامتدحه فى نهاية الكتاب فهو الإسلام الأول الذى لاعلاقة له بإسلام القرن التاسع عشر . بل إنه يذكرنا ـ كما تقول ـ بالمدينة الفاضلة عند الفارابى والفلاسفة التالين . ويذكرنا بابن خلدون فى اعتقاده بضرورة الفروق الاجتماعية ومنفعتها ، وما يخلقه الدين من تضامن بين الناس . وما إن يصل إلى الصفحات الأخيرة فى كتابه حتى يعلى من شأن الإسلام ويجده أعلى الأديان لثلاثة أسباب :

١ ـ إصراره على وحدة الخالق .

٢ ـ خلوه من الفوارق العرقية والطبقية .

٣ ـ نبذه للمعتقدات التى لا يقوم عليها برهان .

وإذا كان الأفغانى قد تمثل فى نهاية الكتاب بالآية القرآنية «**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**» ، فلعله بذلك أول من تمثل بها من المحدثين للحض على التغيير . ومنذ ذلك الحين ـ كما تقول المؤلفة ـ لم ينقطع استخدام أنصار الحداثة لها .

وكان رده على رينان إشارة إلى أن إقامته الأوروبية قد غيرت رأيه فى الإسلام . وهذا الرد نفسه ـ كما تقول ـ هو أظهر الأدلة على أن الأفغانى كان بعيداً عن أن يكون المؤمن المتمسك بدينه الذى لبس مسوحه أمام الجماهير المسلمة . وترى أن الرد كتب للخاصة فى أوربا وليس للعامة فى الشرق . وتضيف : «**ومن المهم أنه لم تظهر أية ترجمة للرد فى أية لغة شرقية ، وأنه يىء تقديمه تقريبا فى اللغات الشرقية كدفاع عن الإسلام ... وقد كان بوسع الأفغانى بسهولة أن يقتصر على ملاحظة عظمة المنجزات العلمية العربية الإسلامية فى الماضى والقول بأن الإسلام قد شوهت صورته فى القرون الأخيرة ، ولكنه اختار أن يهاجم الدين الإسلامى بكلمات قوية**» وهذا ما جعل رينان يقول بعد لقائه به : «لقد أدى بى تحرر أفكاره وشخصيته النبيلة والمخلصة إلى الاعتقاد بأننى ، وأنا أتحدث إليه ، أقف أمام واحد من معارف القدامى وقد بعثوا أحياء ـ أعنى ابن سينا وابن رشد وغيرهما من أولئك الملاحدة العظام الذين كانوا يمثلون تقاليد العقل البشرى طوال خمسة قرون»

ثم قال رينان إن الأفغانى أضاف إليه بعدا جديدا ، وهو «**إن الإسلام أثناء النصف الأول من حياته لم يَعُقْ الحركة العلمية عن الظهور فى بلاد المسلمين ، ولكنه خنق هذه الحركة فى مهدها خلال النصف الأخير**» .

واختتمت المؤلفة هذين الفصلين بخاتمة شديدة الإيجاز ذكرت فيها ان فكر الأفغانى ـ كما يظهر فى كتاباته التى عرضت لها فى الهند وأوربا ـ يحمل جنينا لأفكار إيديولوجية عديدة ترتبط فى الشرق الأوسط وآسيا عادة بوجهات نظر مختلفة ومراحل مختلفة أيضا من التطور الوطنى . ففى هذا الفكر روح دفاعية عدوانية تتمثل فى حديثه عن الإسلام بصفته المركز التقليدى للثقافة وكيف أنه أفضل من المسيحية التى هى المركز التقليدى الغربى ، وكيف أن الغرب لم يصبح عظيما إلا حين أخذ من الثقافة الإسلامية . وفى هذا الفكر أيضا اعتزاز قومى . (بالعرب فى الرد على رينان والفرس والهنود فى المقالات الأخرى) فالعرب طوروا العلم والفلسفة اللذين كان على الغرب أن يستعيرها منهم ، والتحجر الدينى فى الإسلام نتاج للفقهاء والمستبدين وليس تعبيرا عن الجوهر العربى . ولكن رده على رينان يكشف أيضا عن طريقة أكثر «حداثة» فى التعبير عن تعادل الشرق والغرب فى التطور بصفة خاصة . فالمسيحية استغرقت عشرة قرون كى تتطور من التحجر إلى البحث الحر والعلم ، والمسلمون لا يمكن توقع تطورهم فى أقل من ذلك . وهذه النقطة الأخيرة قد تؤثر فى الغربيين ولكن كان من الصعب أن تتناسب مع تجميع الجماهير المتدينة لصد الغرب . وهكذا كان الكثير من تناقضات الأفغانى يأتى من النزاع بين الاعتراف بالحاجة الملحة لاتخاذ الأساليب الغربية وبين الحاجة الأخرى

المتساوية معها لصد الإعجاب الأعمى بالغرب والشعور بالنقص عند المسلمين .

وتقول المؤلفة :

ولست أحاول فيما أثرته هذا أن أقول إن الأفغانى لم يكن له دين . فأغلب الظن بأنه كان من «أنصار مذهب الربوبية» المسلمين الذين يؤمنون بالله لا بالأديان ويؤيدون العقل لا الوحى ، وكان يؤمن بخالق حرّك العالم وجعله يجرى على أساس القانون الطبيعى . وفى هذا يبدو محتذيا لكثير من الفلاسفة المسلمين الذين آمنوا بالقانون الطبيعى مثلما آمنوا بالله بصفته السبب الأول أو المحرك الذى لا يتحرك . ولعل الأفغانى آمن أيضا بأن الإسلام الخالص يخلو من العناصر غير العقلية الموجودة فى المسيحية .. ولعله آمن أخيراً ـ كما قال ـ بأن المعنى الخفى فى القرآن لا حدود له . ومن ثمة فهو يحيط بكل مظاهر التقدم فى المعرفة البشرية » .

ومع ذلك لم يكرس الأفغانى وقتا أو جهدا كبيرا ، كما تقول المؤلفة ، لإعادة بناء الإسلام العقلانى ونشره . فقد كان دوره الرئيسى أقرب إلى استخدام الإسلام كعقيدة فكرية من أجل تدعيم وضعه كنقطة تجميع للهويّة والتضامن ضد هجمات الغرب المسيحى ؛ واستخدامه أيضا كنقطة تجمع للنفور من الغزاة الأوربيين ـ ومهما ينتهى إليه المؤرخون فى المستقبل حول الأثر الدقيق للأفغانى ـ كما تقول أيضا ـ فسوف يستقر وضعه كمُرْهِصٍ للعداء للاستعمار ومعلم مبكر من معلمى هذا العداء ، وكذلك للروح القومية

والتضامن ضد الغرب والإصلاح المقوى للذات ـ وكلها أمورنَمَتْ أسبابها وازدهرت فى حياته .

يأتى بعد ذلك دور النصوص فى الكتاب . فقد ترجمت المؤلفة من الفارسية رأسا النصوص الكاملة لثلاث مقالات كتبها فى الهند (محاضرة عن التعليم والتعلم ، منافع الفلسفة ، تأويل على التأويل) ورده على الدهريين ، ومقالته العربية عن «الدهريين فى الهند» بالعروة الوثقى ، وأخيرا رده الفرنسى على رينان .

بالرغم من الجهد الواضح الذى بذلته المؤلفة فى جمع مادتها وترجمة نصوصها فقد أطلقت أحكاما كثيرة لا يقوم عليها أى دليل علمى مقنع . ومن هذه الأحكام الكثيرة اتهامها إياه بالتقية والشذوذ وعدم التمسك بالدين . والأولى يناقضها وصفهاله بالصراحة المباشرة ، أو الفجة ، وحدة المزاج ، أو العاطفية بالتعبير السيكلوجى . والأخرى يناقضها ضعف دليلها وتهافته . والأخيرة يناقضها إشاراتها العديدة ـ بما فى ذلك اقتباسها الأخير من رينان ـ إلى تمييزه الدائم بين إسلام العصر الأول وإسلام عصره ، أو بين ما سمته هى الإسلام الإيجابى فى العصر الأول والإسلام السلبى فى العصر الأخير . وهذا ما سماه محمد عبده بإسلام القرآن وإسلام الحكام . وقد كان الأفغانى من أوائل المصلحين المحدثين ـ إن لم يكن أولهم ـ الذى استمسك بإسلام العصر الأول وأقام كل إصلاح عليه . ولكن المشكلة أن الواقع المزرى للمسلمين فى عصره ـ فى ظل استبداد الحكام واحتلال الأجانب ـ قد شده شدًا إلى العلم بالسياسة . ومعطيات السياسة ليست كمعطيات الفكر . ومن ثمة كان ذلك

أول فخ وقع فيه الأفغانى دون أن يدرى . فهو قد بدأ حياته رجل تربية وفلسفة وإصلاح ، تبهره الصورة المثالية دائما . ولكن الواقع المؤلم الذى عاشه فى مصر ثم فى الهند بعدها فتح عينيه على ضرورة الجهاد . وحين شرع فى الجهاد فعل ذلك بعدَّة الفيلسوف أو المفكر لابعدّة السياسى . وكانت السياسة التقليدية فى عصره تقوم على الدسائس والمكائد ولا تقوم على التنظيم والتربية . فلما تعامل مع السياسة واجه كل معطياتها ، وواجه أحلامه وبرامجه السياسية ، فخرج من المواجهة بالعمل بذات الأساليب التقليدية التى كان يعمل بها ساسة عصره .

غير أن التناقض فى كتابات الأفغانى ليس فادحا كما تصورت المؤلفة . فالخطوط الأساسية عنده لم تتغير على الإطلاق فى أية مرحلة . وأهم هذه الخطوط التى تمثلت فيها أهدافه أيضا هى :

١ ـ القضاء على تخلف الشرقيين وهدايتهم إلى استخدام عقولهم .
٢ ـ محاربة الإستبداد .
٣ ـ وقف الزحف الأوربى والمحافظة على استقلال الشرق .
٤ ـ العودة بالمسلمين إلى العصر الأول للإسلام حين جمعتهم راية القرآن وشدت عزائمهم وفتحت لهم الممالك . وحققت لهم الحضارة والتقدم فى العلوم العقلية .

هذه الخطوط أو الأهداف الأربعة لم تتغير فى أى مرحلة من مراحل حياة الأفغانى الكتابية . أما تناقض دعوته إلى وحدة الأمة الهندية عن طريق اللغة

وإعلائه اللغة على عامل الدين مع دعوته بعد ذلك إلى العكس فهو التناقض الصغير الذى نسميه فى السياسة باسم التكتيك أو الخطوة المرحلية . وهذا كله لا يتناقض مع أى خط من الخطوط الأربعة السابقة ، بل لا يتناقض فى النهاية إذا وضعناه فى سياقه التاريخى .

وإذا كان الأفغانى قد بدا للمؤلفة سياسيا قبل أن يكون رجل دين فهو لم يدَّع فى يوم ما أنه من رجال الدين. ولكن لأن الإسلام دين ودولة، ولأنه كان يدرك ذلك بالطبع ، فقد ركز على الدولة مختارا ، لأنه تصور ـ فى الغالب ـ أن أى تغيير فى صف الدين لابد أن يأتى من أعلى ، فضلا عن أن أوضاع المسلمين السياسية كانت تقتضى من رجل الدين الحقيق فى ذلك الوقت ـ لا الأفغانى فحسب ـ أن ينزل إلى ساحة النضال . وهذا ما فعله رجال الدين فى إيران حين استفزهم استبداد الشاه وبيعه لحقوق الإيرانيين للأجانب ـ ومنشورات الأفغانى فى استنهاضهم ـ فنزلوا إلى النضال برغم السجن والتعذيب .

ـ ٤ ـ

ويأتى بعد ذلك بحث آخر مطول لعبد الله ألبرت قدسى زاده ، نال به درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا الأمريكية ، ولم يطبعه بعد ، بعنوان «**تراث السيد جمال الدين الأفغانى فى مصر**» وقد تناول فيه عدداً من الموضوعات هى على التوالى : النقاش حول أصل الأفغانى ، سنواته وأنشطته الأولى ، مصر فى ظل الخديوى إسماعيل ، دور الأفغانى فى اليقظة الثقافية بمصر ، مساهمته فى الحركة الوطنية ، مساهمته فى الصحف السياسية ونمو الرأى العام ، نشاطه السرى ومساهمته فى الهيجان العلنى .

يتفق الباحث مع الحقيقة التى كشفتها الوثائق والباحثون فيها من أن الأفغانى إيرانى ؛ ويضيف بأن مسقط رأسه المسمى «أسد آباد» قد تغير بمرسوم شاهانى عام ١٩٢٦ ، فأصبحت القرية تسمى «الجمالية» وأنه روى لأحد الإيرانيين (غلام حسين بندر ريكى) ذات مرة أن أسم «الأفغانى» هو الاسم الحربى أو الكفاحى الذى اتخذه لنفسه . وأن «ظهوره كسنى أمام البعض وكشيعى أمام البعض الآخر لم يكن يشكل له أية مشاكل أخلاقية . لأنه لم يعترف أساساً ـ وقلبيا ـ بأى مذهب خاص. فقد قال لأحد العلماء الذين سألوه عن دينه : أنا مسلم . وكررها . بل إنه قال بعدها : «**لا أعرف أحدا أعظم منى يمكن أن أتقبل طريقته**» ، أى أنه كان يضع نفسه فوق المذاهب المختلفة ، ويكتفى بأنه مسلم .

ويتتبع الباحث سيرة جمال الدين فى صورتها الأخيرة ـ بعد الوثائق ـ فتستوقفه بعض النقاط التى اختلف حولها الباحثون . ومنها أن ميرزا لطف الله قال فى كتابه المبكر عن خاله أن أباه رحل به إلى النجف فى صباه ليكمل تعليمه حيث قضى خمس سنوات هناك ، وقال آخرون أن سبب رحيله ذاك يرجع إلى خلافات أسرية اضطرت الأب إلى البحث عن ملاذ آخر ، وقالت كيدى أنه من المحتمل أن أسرة الأفغانى كانت على صلة بقضية البابية التى منعت من البلاد وقتها واضطهد أتباعها فهاجروا ، ولكن الباحث لا يجد دليلا بالمرة على هذا . ويستند إلى أن الأفغانى عرف أناسا من كل الملل والنحل ، وأن إدوارد براون قال على لسانه عام ١٨٩١ أنه «**لا يتعاطف مع البابيين ، وليس عنده كبير رأى عنهم**» . بل إنه يفضل عليهم الإصلاحيين . ومن ثمة يرجع الباحث سبب هجرة الأب بابنه إلى المعارك والخلافات الأسرية من

ناحية ، ورغبة الأب فى إكمال تعليم ابنه من ناحية أخرى . أما خروج الأفغانى من النجف بسبب غيرة العلماء منه وحسد الطلاب له كما قال الإيرانيون فى كتاباتهم ، أو بسبب معركة دارت حول الإلحاد كما قالت كيدى ، فلا يجد الباحث ما يؤيده .

ومن النقاط التى تستوقف الباحث فى تتبعه لسيرة جمال الدين نقطة سفره إلى الهند ودراسته علوم الغرب فيها مثل الفلك والرياضيات . فهو يرى أن تلك الفترة قد فتحت فى ذهن الأفغانى أبوابا للمعرفة وجعلته يقرأ فى فلسفة أوربا وتاريخها ، وربما سلحته بالاهتمام بالعالم . فقد اشترى هناك نموذجين مُصَغَّرَيْنْ للكرة الأرضية كان يحملها معه أينما ذهب . وهو يرى أيضا أنه أقام فى الهند حتى عام ١٨٦٠ ثم بدأ «سنوات التجول الخمس» قبل استقراره بعد ذلك فى أفغانستان عام ١٨٦٦ . بل يرى أنه «كان ابن بطوطة القرن التاسع عشر ، كثير التنقل فى العالم الإسلامى وخارجه» . ومن سوء الحظ ــ كما يقول ــ أنه لم يعتن بتسجيل رحلاته . ولكن الوثائق تروى على لسانه أنه قال : «جالست القديسين من كل مذهب والمقدسين من كل جماعة والمكرمين من كل شيعة والعقلاء من كل طبقة والعظماء من كل بلد والفلاسفة من كل إقليم» . وقال لأسرته حين حاولت استبقاءه قبل ذهابه إلى أفغانستان : «إنى مثل النسر ، طيار المسافات الطويلة ، يرى فضاء الكون الشاسع يضيق عن طيرانه ، فكيف تريدون إذن أن تقيدوا قدمى وتسجنونى فى هذا القفص الصغير» .

وهكذا كان الأفغانى قادرا أينما حل على جذب انتباه الطلاب والمثقفين والمسئولين والحكام ، حتى جاء إلى مصر فعاش أخطر فترة فى عصر إسماعيل ،

وقضى أخصب وأثمر سنى حياته ، تعمق فى أمور الحياة فى مصر ونزل إلى معتركها . ولكن من الذى دعاه إلى الإقامة فى مصر وزوده بدخل ثابت ولأى هدف؟ المعروف أن رياض باشا هو صاحب الدعوة بعد زيارة الأفغانى الأولى (٤٠ يوما) وسفره إلى تركيا. ولكن هذه الدعوة كما يقول الباحث لم تكن لهدف سياسى ، لأن الأفغانى لم يكن قد عرف بعد فى مجال السياسة . ويبدو أن زيارته الأولى قد حببت إليه العودة والإقامة فى مصر حتى فى حالة عدم وجود راتب أو دخل ثابت ، لأنه اكتشف أن فى مصر حرية لم تكن متوفرة فى البلاد السنية الأخرى ، فضلا عن أنها كانت ـ بفضل الخديوى إسماعيل ـ مستقلة تقريبا عن الخلافة . وكان إسماعيل نفسه قد فتح أبواب مصر أمام رجال الفكر والمثقفين المضطهدين فى أرجاء الخلافة ، فضلا عن تشجيعه للعلم والمدارس والعلماء .

فى مصر فتح الأفغانى عقول الشباب على التفكير والاجتهاد . وكان يرى ـ وإن سبقه رفاعه الطهطاوى فى ذلك ـ أن الإسلام لابد أن يتجدد كل مائة سنة . ومع ذلك لم يكن مسموحا للمعارضة فى مصروقتها بالتعبير عن رأيها على الملأ إلا فى عام ١٨٧٩ ، آخر عام فى حكم إسماعيل . ومع ذلك أيضا نشطت المعارضة لحكم إسماعيل وتدفقت سرا وعلنا . وتكونت «جمعية مصر الفتاة» وجمعيات صنوع الأدبية ، وازداد نشاط المحافل الماسونية . وكانت المناقشات فى هذه الجمعيات والمحافل خليطاً من السياسة والأدب والتاريخ والعلم. ومن المحتمل كما يقول الباحث أن يكون الأفغانى قد شجع هذا النشاط وَوجَّهَه وجهة سياسية . فهو قد نصح يعقوب صنوع ـ على سبيل المثال ـ بالاهتمام بالجانب الاجتماعى والإصلاحى فى مسرحه . ولكن هذه المحافل

الماسونية ، التى بلغت ثمانية فى ستينيات القرن الماضى ، لم تلعب إلا دوراً سياسيا ضد إسماعيل ، على العكس من دورها الإجرامى والتآمرى ضد البيت المالك فى بلد مثل إيطاليا . وكان النشاط السياسى السرى لهذه المحافل فى مصر يرتبط بشخصيتين بارزتين هما الأمير حليم (أصغرأبناء محمد على الكبير) والأفغانى ـ وكان حليم يستحق بناء على قانون الخلافة أن يلى إسماعيل فى حكم مصر بصفته أكبر أبناء أبيه الأحياء ، ولكن إسماعيل غيّر القانون لمصلحة أولاده عن طريق الرشاوى فصدر فرمانان عامى ١٨٦٦ ، ١٨٧٣ بولاية أبنائه من بعده . ومن ثـمة شعر الأمير حليم بالغدر فراح يعمل ضد إسماعيل . واستطاع أن يوحد نشاط المحافل تحت زعامة محفل الشرق الكبير ، وصار هو نفسه «الأستاذ الأعظم» فى هذا المحفل ، وحاول أنصاره اغتيال إسماعيل عام ١٨٦٨ ، ولكن إسماعيل نفاه فذهب إلى تركيا . ومن منفاه استمر حليم فى تدبير المؤامرات عن طريق أصدقائه واتباعه أعضاء المحافل حتى مات فى المنفى ، دون أن يحقق شيئا من مسعاه . ولكنه كان ـ بالقطع ـ يستغل المحافل لأغراضه الشخصية ، أى الوصول إلى السلطة ، فى حين أن الأفغانى كان يطمح من وراء نشاطه الماسونى إلى الإصلاح والحرية ، ولاسيما بعد استفحال التدخل الأوربى والأزمة المالية فى أواخر عهد إسماعيل . وإذا كان قد بدأ صلته بالمحافل عام ١٨٧٥ كما تؤكد الوثائق ، فإنه كان على صلة بأحد المحافل أثناء إقامته بباريس عام ١٨٨٤ . وكانت العضوية المزدوجة مسموحا بها فى مصر وانجلترا . ويبدو أن الهدف من انضمامه إلى عدد من المحافل فى مصر وفرنسا كان بهدف توسيع رقعة نشاطه ومعارفه . ومع ذلك كله فلا توجد معلومات مؤكدة عن حقيقة نشاطه السياسى فى المحافل ، لأن هذه

المحافل كانت لا تسمح من ناحية المبدأ بأى نشاط من هذا النوع ، وكانت تكتفى بشعاراتها فى العمل على نشر التسامح والمساواة والعدالة والحرية والإخاء وترقية الفرد .

وإذا كان كدورى فى كتابه السابق قد أشار إلى أن الأفغانى فُصِلَ من أحد هذه المحافل لعدم إيمانه بوجود مهندس أعظم للكون ، واستند فى ذلك إلى تقرير كان قد بعث به إلى الخارجية البريطانية فرانك لاسلز القنصل البريطانى العام فى مصر ، وأخذها قرينة على «إلحاده» فإن الباحث يعترض على حكم زميله ، ويستند فى ذلك إلى أن الإنجليز كانوا لا يتوخون الحقيقة فى تقاريرهم ، ولاسيما إذا كانت تمس أمورا مثل الإلحاد والزندقة ، على الرغم من كفاءتهم فى موالاة وزارة خارجيتهم بهذه التقارير. وأبلغ مثل على ذلك ما ذكروه عن الأفغانى من أنه أبعد إلى الجزائر فى حين أنه لم يزرها ، أو من أنه أرسل من مصر إلى جدة ، ومنها إلى إيران ، فى حين أنه أرسل رأسا إلى الهند عند إبعاده من مصر. ويعتقد الباحث أن الاتهامات الأولى للأفغانى بالإلحاد تعكس المحاولات المبكرة للإساءة إليه عن طريق دمغه بهذه التهمة .

وإذا كان الأمير توفيق قد انضم إلى المحفل الذى أسسه الأفغانى كما ذكر بعض كتاب سيرته ، فإن الباحث يرى أن ذلك يرجع إلى اهتمام توفيق بالسياسة ، وانتقاده لسياسة أبيه وانتظاره تولى الحكم ، ورغبته فى معرفة رأى أصحاب الرأى فى بلده . وتجمع الوثائق على أن الأفغانى كان يثق فى توفيق وإمكان تحقق الإصلاح على يديه . إذ روى عرابى لبلنت عام ١٩٠٣ أن جمال الدين اقترح على محمد عبده أن يقتل الخديوى إسماعيل على كوبرى قصر النيل ، وأن عبده وافق . «وفى خضم هذا الوقت المثير بدأت الحركة الوطنية

فى التخمر. ففى إبريل ١٨٧٩ أعلن عن تأسيس الحزب الوطنى» . وبرغم عدم وضوح دور الأفغانى فى هذا الحزب ، وتشكيك كِدُّورى فى صلته به ، فلابد أن الأفغانى ـ كما يقول الباحث ـ كان على صلة بالفلاحين والدستوريين فى هذا الحزب . وقد ذكر ألكساندر برودلى ، محامى عرابى ، الماسونى المتحمس ، مؤلف كتاب «تاريخ الماسونية الحرة فى مالطة» ، أن قادة الثورة العرابية لم ينتموا للماسونية ، ولكن عدداً كبيراً من مرءوسيهم «كانوا من أعضائها الشديدى النشاط والحماس» ، فى حين كان كثير من القسم الآخر من الحزب الوطنى ، وهم الدستوريون ، من معارف الأفغانى ومحبيه . ولكن لماذا قطع توفيق الود مع الأفغانى ورجاله بعد توليه الحكم ؟ كان الأفغانى ينصحه دائما بإبعاد الأجانب من الحكومة والحاشية . ولما لم يستمع إلى نصحه بدأ فى نقد نظامه سراً فى محفله وعلانية فى خطبه العامة . وكان نقده منصبا على وجود الأجانب فى الحكومة أكثر مما انصب على شخص توفيق . وكان توفيق نفسه ـ كما ذكر بلنت ـ قد تربى فى الحريم وتأثر بأخلاق النساء . وكان معروفا بشخصيته الضعيفة وتردده وسهولة التأثير عليه ، حتى لقد قال بلنت عنه : «لقد تربى فى الحريم أكثر مما تربى مع الرجال ، ولم يكن قادرا على التخلص من بعض ضعف النساء ونعومتهن» وفى الوقت نفسه رأى الإنجليز ، بصفة خاصة ، أن الأفغانى أصبح مثيراً للشغب وخطرا على العلاقات بينهم وبين النظام الجديد . وساهم قنصلهم مع القناصل الأجانب الآخرين فى التأثير على الخديوى لإبعاده ، فضلا عما ساهم به أفراد الحاشية الذين شعروا أن الأفغانى يهدد وضعهم . ثم تأتى بعد ذلك الشائعات التى نشرها بعض أعداء الرجل مثل تآمره للإطاحة بالخديوى وإعلان الجمهورية ، واشتراكه مع الأمير حليم

فى التآمر . ومن المحتمل أن عثمان غالب (حكمدار القاهرة) كان مروج هذه الشائعات كما يتضح من رسالة الأفغانى إلى رياض باشا التى أظهرتها الوثائق . وفى هذه الرسالة ينكر الأفغانى علاقته بالأمير حليم ويُؤثِّر عليه الخديوى توفيق .

تضافر هذا كله فأدى إلى صدور قرار الخديوى بإبعاد الأفغانى فى ٢٤ أغسطس ١٨٧٩ . ونشرت الوقائع المصرية بتاريخ ٣١ أغسطس تصريحا رسميا عن طرده بسبب اتهامه بقيادة جمعية سرية تقوم على العنف وتهدف إلى إفساد الدين والدنيا ، كما أشار هو نفسه فى رسالته السابقة . وتكشف هذه الرسالة أيضا عن أن سرعة الطرد قد أدهشت الأفغانى وأتباعه . فقد جاء الإبعاد موفقا فى توقيته . فشريف باشا كان خارج الحكم ورياض باشا كان خارج البلاد ، وهما الرجلان اللذان كانا يمكنهما الوقوف فى صفه .

وبالرغم من إبعاد الأفغانى ظل صداه قائما يتحرك بين المثقفين وبعض العلماء ، ممن راحوا يتابعونه فى منفاه ، ولاسيما بعد أن ترك الهند واختار ريس مكاناً لمحاربة الإنجليز ، حيث لحق به محمد عبده ، وأصدرا «العروة الوثقى» ، واختلطا بالمنفيين المصريين والأتراك والعرب ، والتقيا مفكرين وصحفيين فرنسيين مثل رينان وفيكتور هيجو اللذين عرفهما الأفغانى . ومن باريس ذهب الرجل إلى لندن حين دعاه بلنت عام ١٨٨٥ ، وعرفه بعض كبار الساسة الإنجليز مثل اللورد تشرشل والسير دراموند وولف ، فدخل معهم فى مباحثات حول قضية المهدى فى السودان والجلاء عن مصر ، واتفقوا على أن يذهب مع وولف إلى الآستانة لإكمال الموضوع ولكن يبدو أن الخارجية

البريطانية رأت أن يذهب وولف وحده ، فترك الأفغانى لندن وقد خاب أمله فى تغير سياسة بريطانيا فى الشرق الإسلامى ، تركها «حانقا على كل شيء إنجليزى» على حد تعبير بلنت . ومنذ ذلك التاريخ انتهى ارتباطه بالمسألة المصرية ، وسافر إلى إيران ليبدأ فصلا آخر طويلا من حياته المثيرة .

عند هذا الحد أتم الباحث رسالته ، ثم ألحق بها خاتمة جمع فيها خلاصة رأيه . وعنده أن الإسلام واجه أزمة فى القرن التاسع عشر نتيجة ركود الوضع الثقافى وانهيار الوضع السياسى . وأيقظت الهجمات الأوربية النائمين فى هذا الركود لدفع الخطر والبحث فى المستقبل . وكان الأفغانى قد نشأ نشأة إسلامية تقليدية ولكنه أحاط بالعلم والتاريخ والسياسة الأوربية ، وأدرك بسرعة أن المسلمين فى كل مكان فى حالة انهيار وتمزق . وكانت أمراض الأمة فى رأيه ترجع إلى ثلاث أسباب رئيسية :

١ ـ سقوط العلماء (رجال الدين) فى التقليد والجهل والخرافات والمعتقدات المزيفة .

٢ ـ إتباع المسلمين رجالاً فاسدين وطغاةً يحكمونهم بطريقة بعيدة عن الإسلام .

٣ ـ إنقسام الأمة وعجزها سياسيا ودينيا .

هذه الأسباب الثلاثة هى ما شغل به الأفغانى نفسه طوال حياته . فقد حاول دائما أن يوجد لها علاجا . ولم يكن دوره يكمن فى قيادة حركة مضادة ، وإنما كَمُنَ فى إحياء حركة جديدة ليسير تحت لوائها الآخرون . وبذلك أثر فى العديد من الطلاب والمثقفين بجاذبية شخصيته . ونجحت دعوته للإصلاح الإسلامى فى مصر بصفة خاصة . وكان أول عالم إسلامى يدرك خطر ضعف

الأمة وانقسامها أمام الزحف الأوربى ، وأول من تساءل : كيف يمكن الدفاع عن العالم الإسلامى ؟ وكان جوابه هو القضاء على الطغاة ، وتأسيس الحكومات العادلة والكفء والمسئولة ، اوالاتحاد تحت لواء خليفة قوى .

لقد جاء إلى مصر فى وقت كان إسماعيل يحاول فيه تحديث البلاد وتشجيع العلم الغربى وحرية التعبير ، ولكن كارثة الوضع المالى أدت إلى تفاقم الأحداث فى منتصف السبعينيات من القرن الماضى . وهنا ظهر الأفغانى مناديا بفتح باب الاجتهاد ، ولكن التدخل الأجنبى كان يتزايد ، فضلا عن الدروس التى خلفتها الحرب التركية الروسية (١٨٧٧ – ٧٨) ، مما خلق فى النهاية نقطة تحول فى تاريخ مصر أظهرت الرأى العام لأول مرة ، فنشأت صحافة حرة لأول مرة أيضا . وبدأت الإرادة الوطنية فى التعبير عن نفسها . «وكانت القوة المحركة وراء صحافة المعارضة تتمثل فى السيد جمال الدين الأفغانى . فقد شجع أتباعه على كتابة آرائهم والإعلان عنها ، ونقد أعمال الحكومة والأجانب ، ونشر مُثل الإصلاح والتجديد» كما قدم لهم العون المالى ، واستغل نفوذه فى الدوائر الحكومية لمعاونتهم فى استصدار تصاريح لصحفهم ، فضلا عن كونه مرشدا ثقافيا وسياسيا لهم .

ومع نمو الصحافة الحرة أصبحت السلالة الجديدة من المثقفين الذين تحولوا إلى صحفيين أنصارا للاحتجاج والإصلاح السياسيين . ولما تدهورت أحوال البلاد ، وبدأت الحكومة فى كبح جماح المعارضة لجأ الأفغانى إلى النشاط السرى والثورى ولاسيما فى المحافل الماسونية . وكان تلاميذه من أبرز أعضاء الحزب الوطنى الذى تشكل عام ١٨٧٩ . «ومع أن حياته السياسية فى

مصر قطعت فجأة بإبعاده ، إلا أنه كان قد زرع بذور السخط والثورة فاستمر اتباعه من النقطة التى تركها . وكان أول رجل غير مصرى يترك مثل هذا الأثر ومنذ ذلك الوقت لم تستقر مصر ـ التى احست بأثره ـ على حالها مرة أخرى» .

يردنا هذا البحث[1] إلى الموضوعية التى افتقدناها فى كتاب كِدُّورى وبعض كتاب كيدى السابقين . وفيه رد مباشر أحيانا وغير مباشر أحيانا أخرى على بعض ما أثاره كدورى وكيدى معا ، ولاسيما حول عدم تمسك الأفغانى بالدين وحول أعماله ومشروعاته السياسية التى رأى كدورى أنه لم ينجح فى أيهما باستثناء القضاء على ناصر الدين شاه إيران عام ١٨٩٦ .

ـ ٥ ـ

ظهر بعد ذلك كتاب الباحثة الايرانية **هوما باكدامان** الذى كان فى أصله رسالةَ دكتوراه قدمتها إلى جامعة باريس . وقد صدر البحث بتصدير للمستشرق الفرنسى **مكسيم رودنسون** أشاد فيه بالجهد الذى بذلته المؤلفة ، وأشار إلى كثرة الأبحاث التى دارت حول الأفغانى فى السنين الأخيرة . وأضاف أن مجد الأفغانى فى الشرق قد تأسس **«على مجموعة من ألوان سوء الفهم شأنه فى ذلك شأن عظماء الرجال»** ولكنه هو نفسه إنسان عظيم ، كان مملوءا بالطموح والشجاعة . وقد خلق فى المثقفين روحا جديدة من أجل

---

(١) سنعود إلى مناقشة بعض المآخذ على البحث عند الحديث عن البيليوجرافيا التى أصدرها الباحث فيما بعد .

التغيير. ومع ذلك كان له تردده وأخطاؤه وتراجعاته. كما «كان الدين عنده سلاحا سياسيا».

وكتبت المؤلفة مقدمة لكتابها ذكرت فيها أن جمال الدين نال احترام بعض الساسة والمفكرين الأوربيين من أمثال جورج كليمنصو وإرنست رينان وهنرى روشفور، وأنه كان يسعى إلى توحيد العالم الإسلامى فى مواجهة التدخل والاحتلال الأجنبيين. وأضافت أنه لقى الكثير من اهتمام الدارسين والباحثين. ومع ذلك ظلت بعض فترات حياته وإصلاحاته قليلة العناية بجهدهم، ومن ذلك فترة إقامته فى إيران وأعماله وأثره. بل إن كتاباته الفارسية تكاد تكون مجهولة، ولاسيما ما يوجد منها فى مكتبة المجلس (البرلمان) بطهران. وقد رجعت المؤلفة إلى هذه المكتبة، وكذلك «ملف» الأفغانى فى دائرة الشرطة الفرنسية ومجموعات الصحف الأوروبية ومحفوظات الأمير مالكم خان - الإيرانى - فى المكتبة الوطنية بباريس، وملف الأفغانى فى مكتب السجلات العامة بلندن ومحفوظات الخارجية والفرنسية والمحافل الماسونية، فضلا عما كتبه العرب مثل محمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين والأوربيون مثل بلنت وبراون وجولد تسيهر.

قسمت هوما كتابها إلى جزأين. وعالجت فى الجزء الأول (ثمانية فصول) سيرة حياة جمال الدين وأفكاره، وعالجت فى الجزء الآخر كتبه ومقالاته وكتاباته الخاصة وأشعاره ومراسلاته والوثائق المتصلة به، مع ترجمة لأهم ما يتعلق منها بفصول الجزء الأول. واتبعت فى ذلك منهجا تاريخيا تحليليا رتبت على أساسه مراحل حياته مرحلة بعد مرحلة. وتابعت تطور أفكاره السياسية والدينية، ثم درست تراثه المدون فى المقالات والكتب والأشعار

والرسائل والأوراق الخاصة . وانتفعت فى هذا كله بمجموعة الوثائق التى نشرتها جامعة طهران .

فى الفصل الأولى تناولت جنسية الأفغانى وطفولته وشبابه ورحلته إلى أفغانستان . واعتمدت فى ذلك على ما كتبه الإيرانيون ، ولاسيما ابن اخته لطف الله ، وما كتبته نيكى كيدى حول رحلته الأفغانية ، فضلا عن « الوثائق » . وتخلص إلى أنه إيرانى المولد والنشأة وتتساءل : لماذا عَدَّ نفسه « غريبا » ـ كما جاء فى مقطوعته التى دونها فى كابول ـ إذا كانت تلك المدينة هى مسقط رأسه ؟ ولماذا سمى « الاستنبولى » و « الرومى » فى أفغانستان فى حين سمى « الأفغانى » فى تركيا ؟ وتورد عدداً من التوقيعات التى درج على استخدامها كما رتبها مهدوى وأفشار حسب ورودها فى « الوثائق » على النحو التالى :

جمال ـ جمال الدين ـ جمال الدين الاستنبولى ـ جمال الدين أسد آبادى ـ جمال الدين الحسينى ـ جمال الدين الحسينى عبد الله بن عبد الله ـ جمال الدين الحسينى عبد الله ـ جمال الدين الكابولى ـ جمال الدين الحسينى الأفغانى ـ جمال الدين الحسينى الرومى ـ جمال الدين الحسينى الطوسى ـ جمال الدين الحسينى الكابولى السعد آبادى الرومى .

وتضيف المؤلفة أن الإنجليز رفضوا حمايته يوم طلبها من سفيرهم فى تركيا فى نوفمبر ١٨٩٥ ، وأنه لو كان أفغانياً لأجيب إلى طلبه . وتقول نقلا عن كتاب صدر بالفارسية فى بيروت عام ١٩٣٩ إن أحد أصدقاء جمال الدين الإيرانيين سأله ذات مرة عن سر تغيير لقبه إلى « الأفغانى » فأجابه « **إن الأفغانى هو اسمى**

القلمى» أو المستعار. وقد فضل هذا الاسم على غيره لأنه رأى الدعوة إلى اتحاد العالم الإسلامى عن طريق «أفغانى» أسلم من الدعوة إلى هذا الاتحاد عن طريق «إيرانى»، فضلا عن أن الأتراك كانوا يحكمون معظم العالم الإسلامى عند ذاك. كما كان الانتساب إلى أفغانستان فى ذلك الوقت ـ كما يقول المستشرق الإنجليزى براون ـ يعفى من التعرض لسلطاتها، لأن أفغانستان كانت محرومة من العلاقات الدبلوماسية مع البلاد الأجنبية وانجلترا بصفة خاصة.

وتتبع المؤلفة بعد ذلك حياة جمال الدين مع والده السيد صفدر المزارع البسيط، وكيف أنه قضى سنواته العشر الأولى فى بيت الأسرة فى حى صغير بمدينة أسد آباد، مع أمه سكينة باجوم وأخيه مسيح الله وأختيه طيبة (والدة مرزا لطف الله) ومريم. وخلال تلك السنوات (١٢٥٤ ـ ٦٤ هـ/ ١٨٣٨ ـ ٤٨ م) تعلم القرآن والنحو العربى قبل أن ينتقل به أبوه إلى قزوين وطهران للدراسة، حيث اتصل بالسيد صادق طباطبائى، أحد مشاهير علماء عصره، وقدم له الأخير خادمه أبا تراب الذى كان شقيقاً لبواب مدرسة تعلم فيها السيد صادق. ثم رحل به أبوه إلى العراق ليكمل تعليمه فى «النجف»، حيث درس القرآن والشريعة والمنطق والفلسفة والعلوم، وصاحب الشيخ الأنصارى أحد مشاهير علماء الشيعة فى العراق، واتصل بفرقة شيعية متمردة تسمى «الشيخية» كما اتصل بفرقة «البابية» التى اضطهد أفرادها فى إيران وفر معظمهم إلى العراق وتركيا. وتكشف أوراقه الشخصية فى ذلك الوقت عن أن خطه السياسى لم يكن محددا، ولم يكن هو نفسه يعرف ما يريد، وإن كان رأسه قد ماج بأحلام الشباب. ولكن ليس من الصحيح ـ كما ذكر هو

لمحمد عبده ـ أنه فوتح فى منصب الوزير الأول فى أفغانستان ، ولا من الصحيح أنه خرج من هناك بناء على رغبته ، وإنما كان خروجه أولى حلقات الإبعاد والطرد التى واجهها بعد ذلك .

وتورد المؤلفة أبياتا من قصيدة له كتبها وهو فى الطريق إلى مدينة « مشهد » الإيرانية . وتستشف منها سر مغادرته لإيران . حيث يقول :

طغاة إيران يحرقون منى الجسد والروح
إنى أحزم أمتعتى وأرحل
صوب أرض تركيا
أرحل مرهقا وحزينا وشقيا
أرحل طلبا للعدالة فى محكمة السلطان
فإذا لم يخفف السلطان عن قلبى المثقل
فسوف أرحل طلبا للعدالة
فى محكمة .

وترجح المؤلفة من هذه الأبيات الحزينة أنه طرد من طهران ـ أثناء إقامته فيها ـ لصلته بالبابية ، وأن ذكره للسلطان العثمانى يحمل إشارة هروب البابيين إلى تركيا فى ذلك الوقت بسبب اضطهادهم . وكان شعره فى ذلك الوقت شديد الغنائية والتعلق بالصوفية . وقد خرج من العراق إلى الهند فى سن السادسة عشرة ـ عام ١٨٥٤ ـ عن طريق إيران ثم قام برحلات إلى الحجاز فالعراق فإيران مرة أخرى حتى انتهى به المطاف إلى أفغانستان عن طريق إيران فوصل مدينة هراة فى سبتمبر ١٨٦٦ . وهنا تتفق المؤلفة فى معظم ما سبق أن سجلته كيدى عن فترته الأفغانية الوحيدة .

توجه جمال الدين بعد إبعاده من أفغانستان إلى بومباى فأقام بها من ٢١ مارس إلى ٢٧ أبريل ١٨٦٩، ثم ذهب إلى القاهرة فى شهر يوليو. وليس ثمة تفصيلات كثيرة معروفة عن هذه الإقامة الهندية، ولا عن الإقامة المصرية الأولى التى استمرت نحو ٤٠ يوما. وبعدها توجه إلى الآستانة فوصلها فى أكتوبر ١٨٦٩، ولم يعد يعرف باسم «الاستنبولى» الذى استبدله باسمه الذى اشتهر به بعد ذلك: «الأفغانى». ولكنه عرف فى تركيا خلال أول إقامته باسم «الرومى» الذى وقع به قصيدة كتبها فى مدح شخصية عثمانية عام ١٨٧٠، وكان يقول عن نفسه وقتها أنه «سنى» وكانت أفكاره حتى تلك المرحلة خليطاً من أفكار الصوفية والشيعة، مما أوقعه فى المشاكل مع أهل السنة بسبب خطاب ألقاه بدار الفنون عن تقدم العلوم والصنائع. وقد ذكر فى خطابه هذا الذى ألقاه بالفارسية أن النبوة «صنعة» ولكنها «أنبل الصنائع» وفرق بين النبي والفيلسوف، ولكنه شدد على أهمية الفيلسوف التى لا تقل فى نظره عن أهمية النبي. وقال إن النبوة تستوحى وتلهم، ولكن الفلسفة تعقل. وعدَّ رجال الدين هذه الآراء نوعاً من الزندقة فأثاروا عليه غضب السلطات التى اضطرت إلى إبعاده فجاء مصر مرة أخرى فى أبريل ١٨٧١. ولكنه حتى ذلك الوقت لم يكن يعد فى تركيا رجل دين، وإنما كانوا ينظرون إليه على أنه عالم أجنبي شاب.

وتشكل الفترة المصرية فى رأى المؤلفة حقبة جديدة فى حياة جمال الدين. فقد تجمع حوله كثيرون من الشباب المتعلم الطموح. وراح يلقى عليهم دروسا فى الفلسفة وضرورة ارتباطها بالحياة والمشاركة فى توجيه المجتمع، وكذلك دروسا فى التصوف، وفن تحويل العلم إلى واقع، مما أدى إلى خلقه لحركة

وطنية وثورية من الشباب تجمع محمد عبده وإسحق والمويلحى واللقانى وسليم نقاش وسعد زغلول وسعيد البستانى وجيمس (يعقوب) صنوع. ونشأت بتوجيهه بعض الصحف الجديدة (من ١٨٧٦ إلى ١٨٧٩) تولاها تلاميذه: إسحق وصنوع واللقانى والمويلحى. وكان الموضوع الرئيسى الذى عالجته هذه الصحف هو إصلاح مصر واستقلالها وإيقاف تدخل الأجانب فى شئونها. وعد جمال الدين مفكر هذه الحركة وقطبها. وقد ساعده على ذلك أوضاع البلاد المتردية فى عهد الخديوى إسماعيل. فقد حقق ذلك العهد فى سنواته الأولى تطوراً كبيراً فى الزراعة والصناعة مما اجتذب رؤوس الأموال الأجنبية، ولكن هذه النهضة لم تلبث أن وقعت فريسة للديون عام ١٨٧٥ فزادت سخرة الفلاحين وقلق أصحاب الأموال الأجنبية، مما أدى إلى تأليف «لجنة الدين العام» وتأسيس نظام الرقابة الثنائية التى مكنت الإنجليز والفرنسيين من إحكام قبضتهم على البلاد. وتلا ذلك وزارة مشتركة من المصريين والأجانب، وقوع الخديوى فى مأزق زادت صعوبته رقابة الوزيرين الإنجليزى والفرنسى على ثروة الخديوى الشخصية، مما جعله يقيل الوزارة. وبذلك مكن الدولتين من السعى إلى التخلص منه. وانتهى الأمر بتنازله إلى ابنه توفيق فى ٢٥ يونيو ١٨٧٩.

وسط هذه الظروف لم يكتف جمال الدين وتلاميذه بالصحافة والخطابة فى طلب الإصلاح، وإنما سعوا إلى وسائل أخرى ومنها المحافل الماسونية التى انتشرت فى سبعينيات القرن وأصبحت مقصد رجال الحركة الوطنية وطلاب الإصلاح. ويستفاد من «الوثائق» أن جمال الدين انضم إلى المحفل الفرنسى (كوكب الشرق) فى فبراير ١٨٧٦، وتردد على عدد آخر من المحافل، ثم

كون محفلا أهليا قيل إن ولى العهد توفيق كان من أعضائه . وقد أصبح محفل الأفغانى مركزاً لتجمع الوطنيين المصريين ، ومن خلاله تكونت أول حركة سياسية عام ١٨٧٩ فى صورة تجمع وطنى شعاره «مصر للمصريين» كان من أفراده قواد الثورة العرابية بعد ذلك . وحين اعتلى توفيق العرش استبشر الأفغانى وتلاميذه خيرا . ولكنه ما لبث أن أدار لهم ظهره ، وأخلّ بوعوده ، بل أصدر قراراً مفاجئاً بإبعاد الأفغانى بتهمة تكوين جمعية تعمل على فساد الدنيا والدين .

وأبعد الرجل إلى الهند برغم أنفه . فقد كان يفضل الذهاب إلى باريس أو الآستانة . ولكن رجال الخديوى حددوا له الهند وإيران فاختار الأولى . واضطهد تلاميذه ، وتفرقوا ، ولكنهم نهضوا مع الثورة العرابية إلى حين فشلها بتدخل الإنجليز والاحتلال ، فسجنوا وشردوا ونفوا كما جاء فى «الوثائق» واتخذت الصحف المصرية موقفا معاديا من الأفغانى وتلاميذه وحملتهم مسئولية «حركة عرابى» التى لم يكن لهم بها صلة مباشرة .

وإذا كانت الوثيقة الوحيدة عن وصول الأفغانى إلى الهند هى رسالته إلى رياض باشا فقد قضى فترة الهند (١٨٧٩ ـ ١٨٨١) فى إنتاج متصل . وساهمت هذه الفترة «على نحو واسع فى تحديث مفاهيمه وأفكاره الثقافية والسياسية» . فقد ألف فى حيدر آباد كتيبه المشهور فى العربية باسم «**الرد على الدهريين**» الذى هاجم فيه أفكار العقلانيين والهنود الممالئين للإنجليز ، ألفه بالفارسية عام ١٨٨٠ وعنوانه الأصلى هو «**حقيقة مذهب النيتشرية وبيان حال النيتشريين**» وقام هو نفسه بترجمته فى ٤٩ صفحة إلى العربية ، ولكن الترجمة المشهورة ظهرت فيما بعد على يدى محمد عبده وخادم الأفغانى أبى

تراب أثناء وجودهما فى بيروت . وإن كانت هذه الترجمة مختلفة كثيراً عن الأصل كما تقول المؤلفة . وفى هذا الكتاب هاجم الأفغانى أيضا أفكار البابيين والباطنيين وعد هؤلاء وأولئك تلاميذ لأنصار مذهب الطبيعة . وفى الوقت نفسه كتب جمال الدين سلسلة من المقالات أثناء إقامته فى حيدر أباد ونشرها بمجلة «المعلم الشفيق» وكلها يدور حول التربية والثقافة والحضارة والفلسفة . كما شجع الهنود على إصدار الصحف ، ونشر الوعى بين المسلمين والدعوة إلى الانتفاع بما نسميه اليوم «تكنولوجيا» الحضارة . ولكن إقامته القصيرة هذه فى الهند دعمت كراهيته للإنجليز وإيمانه بضرورة وحدة المسلمين .

وحين انتهت الثورة العرابية تلقى تصريحا من السلطات بالسفر فسافر إلى أوربا فى نوفمبر ١٨٨٢ وكلف تابعه أبا تراب بالذهاب إلى القاهرة لإحضار متعلقاته الشخصية من كتب ونقود . ومن بور سعيد ، حيث توقفت به السفينة ، أرسل إلى رياض باشا وشريف باشا وعبد الله فكرى باشا رسائل يروى لهم فيها عما جرى له منذ إبعاده من مصر .

عند هذا الحد تصل المؤلفة إلى المرحلة الأوروبية (١٨٨٣ ــ ٨٥) فى حياة الأفغانى فتتناول كتاباته منذ وصوله إلى باريس فى يناير ١٨٨٣ وإقامته إلى نوفمبر ١٨٨٥ . وتتميز هذه الفترة عند مؤرخيه التقليديين ــ كما تقول ــ برده على رينان وإصداره «العروة الوثقى» ولكن هؤلاء المؤرخين أغفلوا صلته بالعثمانيين حول الجامعة الإسلامية ومشاريعة الخاصة بوحدة المسلمين وصلاته بحركة المهدى فى السودان والحكومة الفرنسية .

وتنفى المؤلفة ما رواه بلنت من أن الأفغانى سافر إلى أمريكا وأقام بها بضعة

أشهر قبل مجيئه من الهند إلى أوربا ، ولا نجد أى أساس لهذه الرواية . ففى شهر فبراير ١٨٨٣ دعا بلنت الأفغانى إلى لندن ، وليس من السهل أن يكون الأخير قد سافر إلى أمريكا فى الفترة من نوفمبر إلى يناير ثم عاد إلى باريس .

حين وصل باريس رحبت به صحيفة «أبو نضارة» فى ١٩ يناير ١٨٨٣ وصحيفة «البصير» ثم كتبت صحيفة Journal des Débats وصحيفة L'Entransigeant (اليسارية التى كان يديرها هنرى روشفور) مرحبتين بالرجل فى مارس ووصفته بأنه من «مشاهير الرجال فى الشرق» كذلك فعلت صحيفة L'Entransigeant (الليبرالية التى كانت يديرها جورج كليمنصو) وأضافت إنه يعيش فى «شقة متواضعة بشارع Sèze ويتعلم الفرنسية» .

وقد تميزت السنة الأولى من إقامة الأفغانى بنشره سلسلة من المقالات العربية والفرنسية ، وتقديمه طلبا لأحد المحافل الماسونية فى باريس ، وسعيه إلى معرفة المثقفين والصحفيين الفرنسيين عن طريق خليل غانم مدير صحيفتى «البصير» و «الديبا» . وقد كتب عنه روشفور فى ذلك الوقت ، ووصفه بأن «عينيه السوداوين تشعان جمالا وشررا ، ولحيته لحية وعل» . وعده «مساهما وصديقا» وقال عنه رينان : «قليل من الناس ترك فى نفسى انطباعا حيا . وبفضل حوارى معه قررت اختيار موضوع محاضرتى عن علاقات الروح العلمية والإسلام» وكذلك التقى بفيكتور هيجو وسأله : ما الشيء الذى سيطر على إعجابك طوال حياتك وتعده أكمل وأجمل وأفضل الأشياء ؟ فأجاب هيجو : «الوردة» . كما عده أصدقاؤه الفرنسيون «نصف نبى» وسليل أسرة من الأمراء . وكان يبدو فى نظرهم حجة فى أمور الإسلام والشرق . وكان

عداؤه للإنجليز ومناصرته لحركة المهدى فى السودان سبباً فى التفاف الفرنسيين الليبراليين حوله . وفى الوقت نفسه كان موضوع مقالاته العربية والفرنسية هو الإسلام والوضع العام للمسلمين والسيطرة الأجنبية فى بلاد الشرق .

أما محاضرة رينان التى عقدها فى السوربون فكان موضوعها «الإسلام والعلم»وقد أثارت غضب الكثيرين فور نشرها فى «الديبا» فى ٣٠ مارس ١٨٨٣ . فقد قال : إن الإسلام أغلق الأبواب فى وجه العلم ما عدا فى إيران . وكان الأفغانى ممن أثارتهم المحاضرة ، فكتب ردا نشرته «الديبا» فى ١٨ مايو ، أى بعد نحو شهر ونصف الشهر ، ولكنه لم يرض برده كثيرين من المسلمين الموجودين فى باريس وقتها . فقد ذكر أن «جميع الأديان لا تعرف التسامح ، ولكل منها طريقته الخاصة فى ذلك . واعترف بأن الإسلام كان حجر عثرة أمام العلم ، وخلص إلى أن الصراع لن ينتهى بين الجمود والاجتهاد أى بين الدين والفلسفة ، «وسيظل العقل والفلسفة للخاصة فى حين سيظل المثال الدينى للعامة» ومع ذلك تشكك بعض الباحثين ـ كما تقول المؤلفة ـ فى أن يكون الأفغانى هو صاحب الرد ، لأنه وصل باريس أثناء إلقاء المحاضرة ولأنه لم يكن يعرف الفرنسية معرفة جيدة . فضلا عن أنه لم يشر إليه مطلقا فى «العروة الوثقى» . وترد المؤلفة على هذا بأن محمد عبده أشار إلى الرد فى رسالته للأفغانى من بيروت . وأن معرفة الأخير للفرنسية بدأت فى استنبول عام ١٨٧٠ ثم استأنف دراستها فى مصر على يدى صنوع . وعاد إليها فى باريس بعد حضوره ، فضلا عن أنه كتب الرد نفسه ـ كما ذكرت الصحيفة ـ بالعربية ثم ترجم للنشر . ومن جهة أخرى فإن كتاباته فى تلك الفترة كانت تدعو إلى العقل والمنطق فى فهم الإسلام وتطبيقه .

وأما صلة الأفغانى بمهدى السودان فقد ترددت أثناء وجوده فى باريس بسبب مقاومة المهدى للإنجليز وهزيمته لقواتهم . وقد كتب الأفغانى ثلاث مقالات حول «المهدى» فى صحيفة L'Intransigeant . . وفيها شرح معنى كلمة «المهدى» بأنها تعنى «كل من ألهمه الله لاتباع الطريق الحق» فهو اذن ذلك الشخص الملهم» الذى يظهر فى اللحظات الصعبة وينشر العدل والمساواة فى الأرض بعد أن ملئت جورا» ومن المعروف ـ كما تشير المؤلفة ـ أن إيران قد عرفت فى ذلك الوقت وقبله عدداً من الأشخاص الذين ادعوا المهدية ، وأن أشهرهم محمد على مؤسس البابية وبهاء الله خليفته مؤسس البهائية . ولذا قيل وقتها إن مهدى السودان «من أصل شيعى لأن الفكرة نفسها شيعية» وقد أضاف الأفغانى فى مقالاته السابقة أن المهدى يمكن أن يكون رجل دين وسياسيا وفيلسوفا معا ، وأنه يعرف مهدى السودان (محمد أحمد المهدى) معرفة شخصية بعد أن علمه فى الأزهر بمصر وظل على صلة به بعد ذلك . ونتيجة لهذا التصريح جاء إليه عدد من الصحفيين الفرنسيين والأمريكيين يطلبون خطابات توصية منه لتلميذه بحسن معاملتهم ليكتبوا عن الحركة ، (منهم صحفى يدعى أوليفييه بين مراسل «الفيجارو» ، سافر إلى السودان فقبض عليه ومات هناك) كما خطب وده بعض المسئولين الفرنسيين وحصلوا منه على كثير من المعلومات حول المهدى . بل إن الإنجليز ـ عن طريق بلنت ـ اتصلوا به أيضا للتوسط حتى لا تقتل قوات المهدى الجنرال جوردون بعد حصارها لقواته . ولكن المفاوضات لم تنته على خير حتى وفاة المهدى نفسه فى يوليو ١٨٨٥ .

فى ذلك الوقت كان الأفغانى يعد العدة لإصدار «العروة الوثقى» بعد أن

دعا إليه محمد عبده من بيروت . وصدر العدد الأول فى ١٥ مارس ١٨٨٤ من مقر جريدة «البصير» . وركزت منذ عددها الأول على ضرورة مكافحة المسلمين للغموض والتعصب الدينى والعمل من أجل الوحدة والحضارة والقضاء على السيطرة الأوربية فى بلاد الإسلام . وقد ذكر الأفغانى فى رسالة له بالفارسية إلى أحد أصدقائه أن «أسلوب العروة الوثقى كما فى هذا العدد يشرف عليه صاحب السعادة الشيخ محمد عبده حفظه الله» وتذكر المؤلفة أن إبراهيم المويلحى لعب دوراً كبيرا فى تمويل الجريدة ، ومهد لتوثيق علاقة الأفغانى بالباب العالى (السلطان العثمانى) . وقد قيل إن من بين معاونى الأفغانى فى إصدار الجريدة أنيس شاهدى ومرزا باقر بافاناتى الإيرانيان ، وكان الأخير شخصية غريبة الأطوار تنقل بين الإسلام واليهودية والمسيحية والإلحاد . وكان يكتب شعرا صوفيا ملحداً فى بعض الأحيان ، وله قصيدة فى مدح الأفغانى وجريدته . كما تشير تقارير الشرطة الفرنسية إلى أن صنوع كان ملازما للأفغانى ـ ملازمة محمد عبده ـ فى الجريدة ، وكان يعمل فى باريس لحساب الأمير حليم المطالب بعرش مصر ، ويعده «سيده الوحيد وولى نعمته» ومع ذلك يقال أيضا أن رياض باشا كان يمول الجريدة ، وأن الخديوى إسماعيل نفسه كان الممول الحقيقى ، وأن الجنرال حسين التونسى كان من المساهمين فى تمويلها . كما قيل أنها كانت تصدر عن جمعية سرية باسمها فى باريس ، وأن بلنت ـ وهو رجل ثرى ـ كان يساعدها بماله . وكان قراؤها ـ كما تكشف «الوثائق» ـ يصلون إلى ٩٠٠ ، تصلهم جميعا بالمجان ، وكان منهم وزير الصحافة الإيرانى ، اعتماد السلطنة ، الذى لم يكن اسمه مقيدا ضمن القراء ، ومع ذلك أرسل للأفغانى يهنئه على إصدار الجريدة «باسم

الشعب الإيرانى والمسلمين فى العالم أجمع » وكذلك أرسل له عرابى باشا يهنئه ويطلب نسخاله ولمحمود سامى البارودى باشا .

ومع ذلك توقفت الجريدة ، بعد ١٨ عددا ، فى ١٦ أكتوبر ١٨٨٤ . وقيل أن توقفها رأجع إلى مضايقات الرقابة والتحريج على قرائها ، ولكن يبدو ـ كما تقول المؤلفة ـ أن توقفها كان بسبب توقف الجنرال حسين التونسى وإسماعيل باشا والآخرون عن دعمها . وقد أدت أزمة توقفها إلى سفر محمد عبده إلى تونس فى ديسمبر ١٨٨٤ لجمع الأموال لها ، ولكنه أرسل إلى الأفغانى من هناك رسالة يفهم منها أنه لم يستطع جمع المال اللازم . ثم أرسل المويلحى رسالة إلى الأفغانى يفهم منها أن عبده لم يرسل المال الذى جمعه واستولى عليه لنفسه . ومع أن المؤلفة لم تقطع بشخصية ممول أو ممولى الجريدة ، فيبدو أن الأفغانى كان يحصل على التمويل من كل جهة ممكنة . أما ادعاء المويلحى استيلاء عبده على الأموال التى جمعها من تونس فيكذبه خير الدين التونسى نفسه ، كما تكذبه عودة عبده إلى بيروت ويأسه من السياسة وألاعيبها مع احتفاظه فى الوقت نفسه بعلاقة ودية مع أستاذه .

لقد بقى الأفغانى على أية حال فى باريس حتى ٢٢ يوليو ١٨٨٥ ثم سافر إلى مدينة تورينو الإيطالية لمدة قصيرة ، وليس إلى الجزائر كما صرح لمراسل صحيفة « المراسلة الباريسية » الفرنسية . ولكنه كان قد غير سكنه فى ٢٤ إبريل من شارع Seze إلى ٢٣ شارع فينيون (هو نفسه عنوان صديقه أنيس شاهدى) بسبب علاقته بسيدة ألمانية عرفها هناك . وكان صاحب البيت القديم يعارض فى صعودها إلى الأفغانى فاضطر الأخير إلى تغيير المسكن .

وكان فى الوقت نفسه قد بدأ فى الإتصال بالسلطان عبد الحميد عن طريق المويلحى وجودت بعد توقف الجريدة . ويبدو أنه اقترح على السلطان مشروع حلف بين أفغانستان وإيران وتركيا . وكان السلطان نفسه متحمسا لمشروع الجامعة الإسلامية الذى وجد فيه طريقا مناسبة لإعادة مجد الخلافة . ولذلك كلف عدداً من عملائه للعمل من أجله مثل المويلحى وجودت فى مصر وأبو الهدى الصيادى والشيخ أسد والشيخ جعفر فى طرابلس الشام ، فضلا عن ثلاثة أدباء إيرانيين من أنصار البابية الهاربين أقاموا فى الآستانة وأشاعوا فكرة المشروع فى إيران . وكان شاه إيران نفسه يشجع فكرة التحالف بغية إخراج بلاده من عزلتها .

وفى الوقت نفسه تلقى الأفغانى تلغرافا من بلنت فسافر إلى لندن فى ٢٢ يوليو للإشتراك فى محادثات حول السياسة البريطانية فى السودان . وقابل اللورد سالسبرى وزير الخارجية ودراموند ولف وراندولف تشرشل . وكان رد الأفغانى على ما أثاره الإنجليز من توثيق العلاقة بين بريطانيا ومسلمى الدولة العثمانية بهدف إضعاف روسيا هو ضرورة الاتحاد بين تركيا وإيران وأفغانستان . بل إنه طالب بجلاء بريطانيا عن مصر والسودان ، ولكن الانجليز خذلوه ، وأرسلوا وولف وحده لمقابلة السلطان . واضطر بلنت إلى إنهاء ضيافته بسبب النزاعات التى كانت تدور بين زواره فى لندن ، فسافر إلى إيران ليبدأ مرحلة أخرى فى نشاطه السياسى .

كانت إيران فى ذلك الوقت تحت حكم الشاه ناصر الدين (العاهل الرابع فى أسرته) وقد تولى العرش بعد وفاة أبيه فى ١٣ أكتوبر ١٨٤٨ . وكان ناصر الدين طاغية لا يثق فى أحد ، يحب المال ، اغتال أول رئيس لوزرائه (ميرزا

طاغى خان) فى الحمام ، وقتل العديد من أتباع الباب (محمد على الشيرازى) وكان قد ظهر فى عهد أبيه وإدعى أنه المهدى المنتظر، أو الإمام الثانى عشر الذى إختفى فى عقيدة الشيعة وآمن الناس بظهوره.

أما الباب فمعناه الباب المفضى إلى ظهور الإمام الثانى عشر. ولكن الشيرازى ما لبث أن أعلن نفسه «نبيا» وكتب كتابا سماه «البيان» حقق نجاحا كبيراً فى إيران وقتها فكثر أتباعه ، وكان يدعو الناس إلى الإصلاح وتجديد الدين على أسس عصرية بإلغاء تعدد الزوجات ، وتحقيق المساواة فى الحقوق بين الرجل والمرأة ، ووضع حد لترف البلاد والحاشية ، وتطبيق الشريعة ، وتحقيق العدالة . ووجدت هذه الدعوة صدى واسعا حتى انزعج الشاه وسلطاته فقبض على الشيرازى وأعدم عام ١٨٤٩ وطورد أتباعه وقتلوا بأعداد كبيرة ، وفر منهم البعض إلى العراق وتركيا .

وكانت السنوات العشر الأولى فى حكم ناصر الدين قد شهدت سلسلة من الحروب ضد التركمان وأفغانستان وانجلترا ، وانتهت بالتغلغل الأوربى فى إيران . واتخذ هذا التغلغل صورة الامتيازات التى حصل عليها الإنجليز والروس بصفة خاصة مثل امتياز مد خطوط التلغراف والسكك الحديدية ، وامتياز استغلال الغابات والمناجم ، وامتياز تأسيس البنوك وكلها للإنجليز ، وامتياز إنشاء الطرق فى شمال البلاد وتنظيم الجيش للروس ، حتى قال وزير خارجية إيران ذات مرة : «**كان علينا أن نطلب تصريحًا من الحاميتين الروسية أو الإنجليزية : إذا أردنا الخروج للصيد فى الشمال أو الشرق أو الغرب من بلادنا**» ، فضلا عن أن الشاه أسرف فى نفقاته الشخصية (مليون «طومان» من مليون ونصف

المليون إجمالى الدخل القومى) «وكان فى يده ثروات الناس وحياتهم وموتهم» ، يعين الوزراء والحكام حسب مزاجه الشخصى أو بناء على ما يرضيه شخصيا ، حتى أنه عين أحدهم محافظا على أحد الأقاليم لأنه أرسل إليه أول تلغراف عند افتتاح خطوطه وذكر فى التلغراف نبأ «نضج البطيخ فى كاشان» . ومع هذا كان الشغل الشاغل للشاه هو الجيش الذى ارتفع فى عهده إلى ٢٥٠ ألف جندى ، وعهد بتنظيمه إلى الروس مما خرب ميزانية الدولة وأشاع السخط بين الناس ، ولاسيما العلماء من رجال الدين الذين أفزعهم التدخل الأجنبى .

كانت تلك هى حال إيران قبيل وصول جمال الدين الذى غادر لندن فى نوفمبر ١٨٨٥ بنية السفر إلى تركيا بناء على دعوة تلقاها ، ولكنه غير طريقه واتجه مباشرة إلى إيران . ولا يدرى أحد أسباب تغييره خط سيره . فقد وصل إلى ميناء بوشهر فى ٢١ مايو ١٨٨٦ حيث أقام ثلاثة أشهر فى ضيافة صديق له . وشاع خبر وصوله فى المدينة فتقاطر الناس لرؤيته . ومنهم الشاعر فرصة الدولة شاعر شيراز الذى كتب قصيدة سجل فيها لقاءه . وفيها وصفه بأنه «يرتدى عمامة خضراء وسترة بيضاء على طريقة العرب» ، وأضاف أنه كان ينوى السفر إلى الحجاز . وقد شغل جمال الدين نفسه فى تلك الأشهر بتعليم أولاد مضيفه التاريخ والجغرافيا ، وأهدى أحدهم كرة أرضية مصغرة كان قد جاء بها من لندن ، واتصل به فى تلك الأشهر أيضا سديد السلطنة ، وهو من أكبر مثقفى المدينة وكتابها ، فتلقى على يديه الدروس التى كان يلقيها . وسجل فى كتبه حديث أستاذه عن ضرورة وجود التشريع وحرية التعبير والتصنيع والمساواة والديموقراطية فى إيران ، وأخطار الاستبداد والحكم المطلق .

ودعاه الشاه ــ عن طريق اعتماد السلطنة وزير الصحافة ــ إلى زيارة طهران فذهب عن طريق أصفهان التى أقام بها فترة . وفيها قابل ظل السلطان ابن الشاه وحاكم المدينة الذى أعجب بآرائه وتفكيره ، ونزل أثناء إقامته بدار الحاج سَيّاح ، وهو رجل ساح فى كثير من بلاد الشرق والغرب وزار أوربا وأمريكا (وجد معه جواز سفر أمريكى عند القبض عليه فى حادث اغتيال الشاه بعد ذلك) وكان قد اكتسب اسمه ذاك من كثرة سياحاته التى عرف الأفغانى خلال إحداها ، حين التقيا فى استنبول عام ١٨٧٠ وتعلق به ، وصار من أخلص أتباعه ، واضطهد بسبب معرفته له بعد ذلك .

ظل جمال الدين فى أصفهان طوال شهر نوفمبر ، حتى أعد له صديقه الحاج محمد حسن أمين الضرب بيتا فى طهران ، استضافه فيه وعين لخدمته ميرزا رضا كرمانى (قاتل الشاه فيما بعد). ثم دعى لمقابلة الشاه الذى احتفى به . وأعجب بأفكاره الإصلاحية ، وكتب هو نفسه عن ذلك فذكر أن الشاه وصفه بأنه «أعلم أهل الأرض» وأنه أراد تعيينه وزيراً للحربية ثم رئيسا للوزراء . ولكن يبدو أن هذه الأفكار الإصلاحية لم ترق لحاشية الشاه فنصحوا بألا تطول إقامة جمال الدين فى البلاد ، حتى فكر الشاه فى إبعاده عن العاصمة ، ولكنه كان قد نجح فى اجتذاب وزير الصحافة ووزير البريد وابن الشاه نفسه وغيرهم من كبار رجال الدولة ، حتى شاع وقتها أنه يريد قلب نظام الحكم وتأسيس جمهورية . وهنا أصدر الشاه تعليمات سرية لأمين الضرب بإبعاده . وأحس هو بذلك فأرسل إلى الشاه يطلب الإذن بمغادرة البلاد إلى أوربا فى ابريل ١٨٨٧ . فأجابه الشاه برسالة تحمل موافقته ومعها هدية عبارة عن علبة صغيرة مرصعة بالماس لحفظ السعوط !

وغادر جمال الدين طهران مع أمين الضرب متوجهين إلى الشمال فى رحلة إلى روسيا صحبها فيها ميرزا رضا كرمانى وآخرون ، وكانت بغرض التفاوض على إقامة خط حديدى بين مازندران (فى الشمال) وطهران . ووصلوا موسكو فى ١٠ مايو ولكن أمين الضرب تركه بعد أيام متجهاً إلى بلجيكا للتباحث مع مهندسيها حول الخط الحديدى ، عاهدًا إليه باستكمال المحادثات حول إقامة الخط . وصرح هو لصحيفة «جريدة موسكو» فى ١٣ يوليو بأنه جاء للتعرف على البلاد التى يعدها المصدر الوحيد لأمل ٦٠ مليونا من الهنود فى صراعهم مع الإنجليز . وبدأ الإنجليز فى مراقبة تحركاته وكتابة التقارير عنه . ومنها أنه كان مقصد التجار الإيرانيين فى موسكو ، يزورونه ، ويزور معهم بعض المصانع فى ضواحى المدينة ، وأنه كان يهدف إلى التعرف على الصناعة الروسية . كما بدأ هو فى مراسلة أمين الضرب وإطلاعه على خطواته ، ومنها أنه كان سيلتقى وكاتكوف الصحفى والسياسى الروسى الذى عرفه من قبل فى باريس ، وأنه أدلى بأحاديث عن حياته نشرت فى صحف موسكو وسان بطرسبورج بنية الإقامة فيها خمسة أو ستة أشهر . وهناك نشرت إحدى صحف المدينة نبذة عن حياته وبعض التصريحات المنسوبة إليه ، مما أقلق السلطات الإيرانية التى بعثت لسفيرها تتساءل عن كتاباته . وجاء فى تقارير الإنجليز عنه أنه سيتولى منصبا إداريا فى التركستان . ومع ذلك كانت هذه محض شائعة ، فقد كان كل همه أن يتعرف على الصناعة الروسية وأن يتحقق مما ينفع إيران منها . وكان أمين الضرب يبعث إليه بدفعة وراء دفعة من المال لنفقات إقامته التى طالت أكثر مما توقع .

وفى تلك الأثناء سافر الشاه ، فى ثالث رحلة له إلى أوربا لمشاهدة معرض

باريس الدولى . ووصل ركبه إلى روسيا فى مايو ١٨٨٩ . والتقى الأفغانى بعض رجاله ، ولاسيما رئيس الوزراء (أمين السلطان) الذى سأله عن تصريحاته فى الصحف الروسية فأنكر أنه كتب شيئا معادياً لإيران . وعندما اقتنع أمين السلطان بذلك أقنع الشاه بدعوته إلى إيران للمرة الثانية . وكلفه بالتفاهم مع الروس حول علاقاتهم التى ساءت بإيران . وكان الشاه قد عوض البارون الإنجليزى رويتر فى ٣٠ يناير ١٨٨٩ عن إلغاء امتياز السكك الحديدية الممنوح له بامتياز آخر لتأسيس البنك الشرقى الجديد للإنجليز أيضا عام ١٨٨٨ ، مما أوغر صدور الروس على الشاه بسبب ممالأته للإنجليز ، حتى أن مفاوضات مشروعات مد السكك الحديدية على أيدى الروس لم تفض إلى شىء . بل إنهم كرهوا أمين السلطان بصفة خاصة . ومن ثمة مال إلى إستخدام الأفغانى - الذى أصبح أثيرا لدى الروس بسبب كراهيته للإنجليز - كوسيط لتحسين العلاقات بين البلدين . وعاد الأفغانى من ميونيخ - حيث التقى أمين السلطان - إلى موسكو بجواز سفر إيرانى منح له فى فيينا . ووصل المدينة فى ١٦ سبتمبر ١٨٨٩ ثم غادرها بعد يومين إلى بطرسبورج ، وكان على اتصال فى تلك الأثناء ببلاط الشاه . ولكن الحكومة الروسية لم تقبل مقترحات الحكومة الإيرانية حول مسألة حرية الملاحة الممنوحة للإنجليز . فغادر جمال الدين بطرسبورج ببعض الوعود لأمين السلطان ، وقضى فى موسكو أسبوعا ، ثم عبر القوقاز متجها إلى إيران فى ٤ نوفمبر ١٨٨٩ .

حين وصل جمال الدين فى ٢ ديسمبر ١٨٨٩ إلى إيران أقام عند صديقه الحاج أمين الضرب بعد أن تبادل الخطابات مع الشاه وأمين السلطان ، ووعده الشاه بألا يحدث سوء تفاهم هذه المرة وأمّنه على حياته ، وعرض عليه

الإقامة فى دار رئيس الوزراء ، ولكنه أصر على البقاء عند صديقه ، حيث زاره رئيس الوزراء ، ولحق به ميرزا رضا كرمانى تابعه الجديد الذى كان قد عاد مع أمين الضرب . وفى ٧ يناير ١٨٩٠ التقى الشاه فى القصر وتحدثا حول مشروع القطار الذى سافر من أجله أمين الضرب ، وكان بصحبته « فاضل » أصغر أبناء صديقه . وبعد المقابلة ذهب للقاء رئيس الوزراء فى داره فالتقاه ببرود . ووعد بزيارته بعد ذلك ، ولكنه لم يفعل ، وبدا غير راض عنه لأسباب لم يبينها ، بل كان يطارده بأسئلة مثل : إلى متى ستقيم ؟ أليست عندك نية فى مغادرة البلاد ؟ واضطر جمال الدين إزاء ذلك إلى الكتابة إلى الشاه حول موقف أمين السلطان ، وكيف كلفه بمهمة دون أن يسمع منه نتائجها . وأعلن أمين السلطان فى خطاب له : « إننى لم أكلف جمال الدين بأية مهمة لدى السلطات الروسية على الإطلاق . ولست أنا الذى بعثه إلى سان بطرسبورج » .

وفى ١١ يوليو ١٨٩٠ أوعز أمين السلطان إلى الشاه أن إقامة الأفغانى فى طهران طالت وأصبحت خطرة ، فكتب الشاه إلى أمين السلطان مطالبا بأن يصحب أمينُ الضربِ صَديقَه إلى خارج طهران ، إلى مدينة قُمْ (٢٠٠ ك . م من العاصمة) ، وألا يدعه فى العاصمة بعد ذلك ، ومع أن الموقف لم يفسر تفسيرا واضحا حتى الآن فقد خرج جمال الدين من العاصمة وبصحبته تابعه ميرزا ، ولكنه لم يذهب إلى « قم » ، وإنما ذهب إلى « شاه عبد العظيم » ، وهو ضريح مشهور بالقرب من طهران ، حيث أقام ، وكتب للشاه خطابا قال فيه إنه « فتش فى أعماق روحه فلم يجد سببا لهذا القرار » . ولكن يبدو أن للسلطات الإنجليزية دخلا فى الموضوع كما تقول المؤلفة ، ويبدو أنها أوعزت

لأمين السلطان بإبعاده ، وأن التقارير التى كانت تكتب عنه خلال إقامته فى روسيا قد استخدمت ضده من ناحية وبغرض الإيقاع بين روسيا وإيران من ناحية أخرى . ويؤكد ذلك ما جاء فى يوميات أمين السلطان الذى ذكر أنه خرج «بناء على أمر من السلطات البريطانية» .

لقد كان العداء على أشده فى ذلك الوقت بين الروس والإنجليز بسبب إيران . فقد استمر الشاه فى سياسة الارتماء فى أحضان الإنجليز ومنحهم المزيد من الامتيازات . وفى الوقت نفسه نجح الإنجليز فى إيقاف مشروع السكك الحديدية الذى كان مقرراً أن يقوم به الروس . ثم جاء امتياز الدخان الذى كان سبباً مباشرا فى إبعاد الأفغانى . ففى ٢١ مارس ١٨٩٠ منحت الحكومة الإيرانية الماجور تالبوت الإنجليزى حق استغلال وبيع جميع أنواع الدخان فى إيران مقابل ١٥ ألف جنيه استرلينى . وعند ذلك هاجت المشاعر الوطنية . فتدخين الغليون والنارجيلة هواية إيرانية . ووقوع هذه الهواية فى أيدى الأجانب معناه استفحال التدخل . وبدأ رجال الدين فى تحريض الناس على معارضة الامتياز وإعلان السخط عليه . وهنا يبدأ الأفغانى بدوره يؤلب تلاميذه ومريديه على امتياز احتكار الدخان . ولم يعد هؤلاء يترددون عليه للتحدث فى العلم والدين والأخلاق ، وإنما أصبحوا يتحدثون فى السياسة والاستبداد . وبلغ السخط حدود القصر والسلطة . فقد فوجئ الشاه ذات يوم – فى ديسمبر ١٨٩٠ – بمنشور معادٍ له فى غرفة نومه . كما فوجئ عدد من المسئولين بالمنشورات المعادية . ووضع أمين السلطان شكوكه فى الأفغانى وتلاميذه ، فصدر أمر بإبعاده إلى الحدود التركية .

وفى ٩ يناير ١٨٩١ داهم ٢٠ من أعوان حاكم منطقة شاه عبد العظيم

الضريح المقدس . واقتادوا الأفغانى مكبلا إلى مدينة كرمانشاه بعد أن استولى الحاكم بنفسه على حقيبة أوراقه وأرسلها إلى الشاه مباشرة . ولكن الشاه اعتذر عما حدث بعد أيام ، وأرسل إلى الحاكم طالبا العناية بصحة الأفغانى وإمداده بمبلغ من المال . واحتجت البعثة الروسية فى طهران على إبعاد الأفغانى واتهمت الإنجليز بتدبيره . وأصاب الحزن والوجوم أمين الضرب وغيره من أصدقائه ومريديه . ولما بلغ ركب الأفغانى مدينة كرمانشاه أرسل أمين الضرب إلى حاكمها يطالبه بابقاء الرجل بالمدينة بضعة أيام حتى يسترد صحته فأجابه إلى طلبه ، واستضافه ، ثم أرسل له أمين الضرب ملابس جديدة ، وبعدها خرج الركب إلى العراق .

وهكذا غادر الأفغانى كرمانشاه ، بعد أن أقام فى إيران نحو ١٥ شهرا (من ٣ نوفمبر إلى ٩ فبراير ١٨٩١) واتجه إلى بغداد التى وصلها فى ٢٨ فبراير حيث أقام عند أحد أصدقاء أمين الضرب من كبار التجار الإيرانيين بالمدينة . وعلمت الحكومة العثمانية بوجود الأفغانى فى بغداد فأمرت والى المدينة بمراقبة نشاطه . ثم انتقل إلى البصرة فى ١٧ مارس . وفيها كتب رسالة إلى الحاج محمد حسن الشيرازى رأس السلطة الدينية الشيعية ، الذى كان يعيش بالعراق ، والرسالة طويلة ــ أصبحت مشهورة ــ فضح فيها بالتفصيل تنازلات الحكومة الإيرانية وامتيازاتها للأجانب ، الروس والإنجليز. واتهم الشاه ورئيس وزرائه بتسليم البلاد لأعداء الإسلام . ثم رجا «المجتهد» الكبير أن يقول كلمة لتوحيد الشعب ضد أعداء الله والمسلمين ، محذرا من وقوع البلاد فى أيدى الأجانب ومعاناتها من الاستبداد . ولم ينس فى رسالته هذه أن يروى

ظروف إبعاده وقسوتها مشيداً ببعض الشباب الايرانى المخلص لوطنه ، ولاسيما ميرزا كرمانى .

لقد حدث بعد إبعاده أن ضيقت السلطات الايرانية الخناق على تلاميذه وأنصاره ، واعتقلت بعضهم وعذبتهم وعلى رأسهم كرمانى والسياح اللذان احتجا على مشروع امتياز الدخان . وانتشرت فى طهران بعد خروجه المنشورات واللافتات مثل : **لا تبيعوا للمسيحيين امتيازات المسلمين لأن ذلك مخالف للقرآن** » وبلغ الأمر من السوء إلى حد أن الشاه ورئيس وزرائه استنجدا بمشورة اللورد سالسبرى وزير الخارجية البريطانية . وانتشر اللغط والتمرد فى كل مكان ، حتى جاء إلى البلاد منشور من الشيرازى يطلب فيه من الشعب الامتناع عن التدخين حتى يلغى الامتياز ، ويفتى بأن تعاطى الدخان مساو للدخول فى حرب مع إمام العصر . وانتشر أمر الفتوى وامتنع الناس عن بيع الدخان وتعاطيه . وراح أمين الضرب ضحية لذلك . فقد نفى إلى قزوين بتهمة التوقف عن بيع الدخان . وَعُدَّ الدخان نفسه رجسا من عمل الشيطان الأجنبى فيما أشاعه رجال الدين بين الناس . وتطور الموقف حتى شمل العداء للأجانب ، فاضطر الشاه فى النهاية إلى إلغاء امتياز الدخان ، واضطرت السلطات إلى الرجوع إلى الشيرازى فى كربلاء الذى أفتى مرة أخرى بإبطال جميع الامتيازات الممنوحة للأجانب وليس مجرد العودة إلى التدخين . وقامت ثورة شعبية اضطرت الشاه إلى مراضاة رجال الدين إلى أبعد حد .

وفى كل ذلك لعب الأفغانى دور المُهيِّج مع الوزير الايرانى المخلوع مالكم خان الذى أقاله الشاه من منصبه كوزير مفوض فى لندن . وكان قد رفض

تعويض الشركة الإنجليزية التى اشترت منه حق إصدار أوراق اليانصيب بعد ثورة رجال الدين عليه فى أواخر ١٨٨٩ . ولكنه ظل فى لندن وأصدر مجلة سماها «**القانون**» راح يهاجم فيها الشاه ونظامه ويرسلها بالبريد إلى إيران . وكان الأفغانى أثناء إقامته فى البصرة لا يكف عن تأليب الشعب الإيرانى عن طريق المنشورات مما اضطر الحكومة الإيرانية إلى الاحتجاج لدى الحكومة العثمانية وطلب تسليم الأفغانى ، ولكن العثمانيين وعدوا بإحضاره إلى استنبول ووضعه تحت المراقبة . وقبل أن يحققوا ذلك كانوا قد أذنوا له بمغادرة البصرة ، فسافر إلى إنجلترا بعد تردد .

ظهر جمال الدين فى لندن دون أن يُعْرَف على التحديد تاريخ دخوله . ففى خريف ١٨٩١ التقى مع ادوارد براون فى دار مالكم خان الذى نزل فى ضيافته هذه المرة ، واشترك معه فى نشاطه المعادى للشاه . ومع أنه لم يشارك فى تحرير مجلة « القانون » فقد قام بنشاط آخر معاد تمثل فى الندوات والمحاضرات ونشر الأحاديث والمقالات فى الهجوم على الشاه ، والإعداد لصدور صحيفة « **ضياء الخافقين** » التى صدرت بالعربية والفارسية ــ أحياناً ــ فى فبراير ١٨٩٢ . وكان برأس تحريرها **حبيب سلمونى** الذى سبقت الإشارة إليه . وفى أعدادها الخمسة ساهم الأفغانى بمقالات عديدة فى فضح الأوضاع فى إيران . وكان معظم هذه المقالات يترجم إلى الفارسية ، ويرسل عن طريق البريد إلى الشخصيات الإيرانية ، مما أفزع الحكومة فاحتجت على الحكومة البريطانية ، وطالبت بتسليم الأفغانى أو سجنه ، ولكن الحكومة البريطانية لم تتخذ ضده أى إجراء ، محافظة على صورة الديموقراطية الإنجليزية فى الداخل فلجأت الحكومة الإيرانية إلى حل آخر ، هو الضغط على الحكومة العثمانية لتجديد اقتراح دعوته . وكلف

السلطان العثمانى مستشاره الدينى ومُنَجِّمه أبا الهدى الصيادى بمراسلته . وكتب له الأخير رسالتين يدعوه إلى العودة لحظيرة السلطان ويغريه بمعسول الكلام تارة ويهدده تارة أخرى ، حتى رضخ للدعوة ، وسافر .

ووصل الأفغانى إلى استنبول فى يوليو ١٨٩٢ ونزل ضيفا على السلطان ولكن إقامته هناك ما لبثت أن أزعجت الشاه وحكومته ، فاحتجت الأخيرة على وجوده . وأرسل الشاه ـ شخصيا ـ خطابا إلى السلطان أبدى فيه دهشته من إيواء «عدو إيران» واستقباله باحترام «فى بلد صديق» وطالبت حكومته باعتقاله فورا أو تسليمه ، ولكن السلطان العثمانى (عبد الحميد) رد بأن «سجنه أمر مخالف للعزة السلطانية» ، ووعد بوضعه تحت المراقبة . وهذا ما حدث . فلم يعد يكتب أو ينشر شيئا ضد إيران أثناء إقامته فى استنبول فى «فيلا» بالقرب من قصر الصدر الأعظم وقصر يلدز (مقر السلطان) ولكنه شغل نفسه بمشروعه القديم الخاص بالخلافة والجامعة الإسلامية ، وأشرك معه بعض الإيرانيين الهاربين منذ اضطهاد البابيين ، ولكن ظلت العقبة لوحيدة لعقد مؤتمر إسلامى فى استنبول ممثلة فى الشاه نفسه ، الذى عارض كرة الجامعة الإسلامية والتحالف الإسلامى خوفا من أطماع تركيا .

لم يدم هذا النشاط الإسلامى طويلاً على أية حال ، برغم أنه أزعج إيران . وسرعان ما اكتشف الأفغانى نفسه أن السلطان لا يقل طغيانا عن الشاه ، فبدأ يتململ من إقامته ، ويتحين الفرص للخروج ، ولكن عيون السلطان كانت أقوى من طموحه ، فَأُغرِىَ على البقاء بكل وسيلة . ولأول مرة فى حياته لجأ إلى الإنجليز حين ضاقت به السبل ، فطلب حمايته فى رسالة إلى

السفير البريطانى فى ١٩ نوفمبر ١٨٩٥ ، امتدح فيها الإنجليز ، ووصفهم بالإنسانية وحماية الضعفاء من المظالم والبربرية ، على أساس أنه رعية أفغانية . ولكن الإنجليز ما طلوه ولم يجيبوه إلى طلبه .

وفى ذلك الوقت كان قد أفرج عن الحاج السياح وميرزا كرمانى الذى حنّ لسيده وقرر زيارته فى استنبول . ودفع له أمين الضرب نفقات رحلته بمساعدة وزير البريد أمين الدولة . وتوجه فور وصوله إلى سيده الذى تردد فى استقباله فى البداية خوفا من أن تكون السلطات الإيرانية قد جندته لحسابها . ولما اكتشف أنه مريض من التعذيب أدخله المستشفى لمدة ثلاثة أشهر ، ولكنه خرج منه وهو يمشى مترنحا . فقد كانت أطرافه شبه مشلولة . ووضعه سيده فى دار صديقه الإيرانى اللاجئ ميرزا أغاخان كرمانى حيث أقام ثلاثة أشهر أخرى ، ولكنه نال من سيده ـ كما صرح بعد ذلك فى التحقيق معه ـ عطفاً ينله من قبل . وفى ١٢ يناير ١٨٩٦ غادر ميرزا استنبول عائداً إلى إيران فى الوقت الذى لم تكف فيه الحكومة الإيرانية عن المطالبة بتسليم الأفغانى . ولكن الحكومة العثمانية اكتفت وقتها بإبعاد ثلاثة من اللاجئين خارج العاصمة ، وهم ميرزا أغاخان نفسه وخبير الملك وأحمد روحى . وفور وصول كرمانى إلى إيران اتجه إلى « شاه عبد العظيم » الذى سبق أن أقام فيه مع سيده بعد ان تسلح بمسدس اشتراه فى الطريق .

وكانت طهران تستعد فى ذلك الوقت للاحتفال باليوبيل الذهبى ومرور ٥٠ عاما على حكم الشاه . وذات يوم رغب الأخيرة فى زيارة الضريح المقدس . وكان ذلك فى أول مايو ١٨٩٦ . فخرج موكبه متوجها إلى الضريح ووصله عند الظهر . وأصدر الشاه أوامره بألاّ يمنع أحد من الدخول قائلا :

«اليوم أريد أن أصلى كما يصلى شخص عادى» ولما دخل القاعة الكبرى فى الضريح بدأ يتلقى تحيات الحاضرين وشكاواهم. وفى تلك الأثناء دوت رصاصة ارتفع معها صوت كرمانى قائلا: «هذه من أجل الشيخ جمال الدين.» واخترقت الرصاصة قلب الشاه فمات بعد قليل، وقبض رئيس الوزراء على القاتل. ثم بدأ التحقيق بعد دفن الشاه. وتعد محاضر هذا التحقيق من أبلغ النصوص الفارسية فى القرن التاسع عشر. ولكن كرمانى أنكر على طول التحقيق صلة سيده بالحادث. وفشل رئيس الوزراء فى الحصول منه على أسماء المشتركين معه أو المحرضين له، حتى أعدم فى أواخر اغسطس ١٨٩٦. ومع ذلك اعتقلت السلطان ابنى أخت الأفغانى وحققت معهما، ثم بدأت تطارد الرجل فى استنبول.

كان السلطان العثمانى قد أخفى خبر مقتل الشاه، واعتقل الأفغانى بضعة أيام، ومنع الصحف من الإشارة إلى الحقيقة، فى حين بدأت الصحف الأوربية فى الاختلاف حول دور الأفغانى فى مصرع الشاه. ودافع هو عن نفسه فى مقابلاته، ونفى أن يكون القاتل خادمه الذى خرج من المستشفى عاجزا عن الحركة، وأرجع القتل إلى معجزة من السماء، بسبب طغيان الشاه. وحين ازدادت مطالبة الحكومة الايرانية بتسليمه اكتفى السلطان العثمانى بتسليم اللاجئين الثلاثة الذين سبق إبعادهم من العاصمة (أعدموا فور وصولهم)، وأبقى الأفغانى حراً. وعند ذاك صرح اللورد سالسبرى فى ٤ مايو ١٨٩٩ ردا على طلب الأفغانى بالحماية بأنه ولد فى همدان بإيران وأنه ليس أفغانيا. وأعلن أن الحكومة الإنجليزية لن تتدخل فى هذا الموضوع. وكانت السلطات الايرانية قد طلبت من الخارجية البريطانية عدم حمايته. وعند ذاك

أيضا رفعت الشرطة العثمانية إلى السلطان تقريراً بأن الأفغانى إيرانى ، وأن ميرزا كرمانى ارتكب جريمته بإيعاز منه ، وكان قد أشيع أن السلطان سيسلم الأفغانى إلى إيران . وأحيط بيته بمزيد من الحراسة والرقابة . وطلب السلطان إرجاء موضوع التسليم وحراسة الأفغانى حتى يتم التحقق من صلته بالقاتل والجريمة . وأعطى الايرانيين مهلة ثمانية أيام بشرط أن يسلموا ما عندهم من أعداء لتركيا . وردت السلطات الإيرانية مؤكدة إيرانيته وأرفقت بردها صورة من جواز سفره لروسيا .

وهكذا تأزم الموقف بين إيران وتركيا إلى درجة أن حشدت الأولى قواتها على حدود الأخيرة فى الوقت الذى ظلت فيه المكاتبات جارية . وكانت آخر رسالة للسفير الإيرانى فى استنبول ، علاء الملك ، بتاريخ ٣١ ديسمبر ١٨٩٦ ، تتضمن نبأ إصابة الأفغانى بسرطان خطير فى فمه ، وتوقعه موته فى القريب العاجل ، مما يجعل مسألة تسليمه بلا قيمة . وفى ٩ مارس ١٨٩٧ أعلن عن وفاة الرجل . وأعلن مالكم خان وقتها أنه قتل ولم يمت . ومع ذلك اختلف الرواة فى حقيقة موته .

دفن الأفغانى فور موته دون جنازة تليق به ، ولم ينشر خبر موته فى أية صحيفة تركية على الفور . وأهمل قبره حتى جاء رجل أميركى يدعى تشارلز كرين عام ١٩٣٥ فبنى له قبرا ، وأحضر للقبر شاهدا من المرمر كتب عليه بالتركية : **«هنا يرقد جمال الدين العالم الإسلامى الكبير : ولد عام ١٨٣٨ ومات فى ٩ مارس ١٨٩٧»** .

وتميل المؤلفة بعد هذا كله إلى أن الأفغانى مات مسموما . ولكنها تشير إلى

مطالبة أفغانستان بنقل جثمانه إلى كابول . وتروى أن الحكومة التركية وافقت عام ١٩٤٤ على هذا الطلب دون استشارة إيران . كما تشير إلى أن « الموقف التركى فى هذا الموضوع فرضته لعبة سياسية ، ووجد فيه الأتراك فرصة طيبة لإثارة العداء فى العلاقات بين إيران وأفغانستان » ولكن الدبلوماسيين الإيرانيين راعوا ألا يدخلوا فى هذه اللعبة ، لأن المسألة لا أهمية لها . فما ضرر أن يرقد جمال الدين بالأمس على ضفاف البوسفور ويرقد اليوم على سفوح جبال هندكوش ؟ . كما قال شاعر إيرانى . غير أن الملاحظة ذات الدلالة ـ كما تقول المؤلفة ـ هى ما أبداه سفير أفغانستان فى طهران حين سئل حول الموضوع . فقد أجاب : « لا أعلم أى شىء عن الموضوع . والشىء الوحيد الذى أعرفه هو أن عندنا فى أفغانستان جزءا يسمى أسد آباد أيضا ! » ... ولكن ما تزال أفغانستان ، مثلها مثل إيران ، تبجل الموتى وتهمل الأحياء ، وكذلك يفعل الشرق عامة ! » .

بهذا تنتهى الفصول السبعة من القسم الأول فى كتاب الباحثة الإيرانية .

أما الفصل الثامن بعنوان « الأفكار » فتعرض فيه المؤلفة لأفكار الرجل لتحليل والتقييم . وتستهله بقولها : « يخطئ المرء إذا أراد أن ينسب إلى جمال الدين مذهبا وأن يرى فيه عقيدة فكرية متجانسة » . وتشير إلى ما كتبه الباحث الفرنسى مارسيل كولومب من أن هذا المصلح ، « أبا القوميات الشرقية » ، كانت له موهبة كبرى فى التخفى بشخصه وأفكاره حين تعامل مع البلاد التى عاش فيها والناس الذين خاطبهم . ومع ذلك لم يكن له هدف حقيقى « طوال حياته المتجولة » أكثر من تزويد الشعوب المسلمة بالوسائل والأسلحة من أجل أن تقاوم ـ مقاومة فعالة ـ التغلغل المتزايد الوطأة للقوى الغربية » .

وإذا كان أكبرهَمّ شغله هو الإصلاح الإسلامى وإنقاذ البلاد الإسلامية فليسٰ ثـمة ما يدل على أنه كان هو نفسه «مسلما صحيحا» بالمعنى الذى يعنيه مؤرخوه وكاتبو سيرته . فقد كان الإسلام عنده «سلاحا سياسيا أكثر من كونه نموذجا ومثلا دينيا أعلى» وهو منذ شبابه الباكر ـ كما تكشف الوثائق فى المقطوعة التى كتبها بكابول ـ غير مستقر على عقيدة ثابتة . وقد صرح ابن أخيه م . أبو الحسن جمالى للمؤلفة عام ١٩٦٦ بأنه أبعد أيضا من بغداد حيث ذهب لإكمال دراسته فى شبابه الباكر ، لأنه امتنع عن الصلاة والصوم ، ثم وضع الفلاسفة والعلماء فى مرتبة مساوية للأنبياء فى خطابه الذى ألقاه بدار الفنون فى تركيا عام ١٨٧٠ وكان سببا فى إبعاده .

غير أن اقامته بمصر ثم بالهند قد طورت نظرته إلى الدين والمسلمين . وأمدته السيطرة الاستعمارية على المسلمين فى الهند بمادة خصبة طورت أفكاره الدينية والسياسية ، لا من حيث تعميق عقيدته ، وإنما من حيث فهمه لوظيفة الدين ودوره فى المجتمع . ويبدو ذلك واضحا فى رده على أتباع المذهب الطبيعى فى الهند الذين سماهم محمد عبده «الدهريون» فى ترجمته للرد . ومع هذا تناقض الأفغانى فيما أبداه فى هذا الرد مع ما أبداه بعد ذلك فى رده على الفيلسوف رينان . فقد وافق الأخير على أن الأديان لا تعرف التسامح مع الروح العلمية والفلسفية ، وأن الإسلام أصبح «عقبة أمام التطور العلمى» ، ولكنه ذكر أن الدين لا غنى عنه لخير الناس ، وأن قوة الإيمان هى التى تغزو وتغير .

وفى مقالاته التى نشرها بالفارسية فى الهند لم يتخل عن نظرته التى تأثر فيها

بأفكار فرقة «الشيخية» الشيعية ، وقد احتك بها فى صباه . فهو يرى أن العالم والفيلسوف والشاعر يجسدون تجسيدا مستمرا شخصية «المهدى» أو «المخلص» من الظلم والعسف فى العقيدة الشيعية ، وأن لهم مهمة ورسالة اجتماعية . فموهبة الشاعر على سبيل المثال لابد أن تسهم فى تحسين أخلاق المجتمع وأعرافه . والفلسفة من ناحية أخرى هى «أم العلوم» وعن طريقها يتحقق التحول الحقيقى فى المجتمع ، لأنها «فن الحياة» وهى تفسر للإنسان «مبرر وجوده» وحاجاته . ومهنة الفيلسوف تتساوى فى النبل مع مهنة النبى ، ولا تختلف عنها إلا فى ثلاثة أمور : فالنبى يدرك حقيقة الأشياء عن طريق الإلهام والوحى ، والفيلسوف يدركها عن طريق العقل والبراهين . والنبى معصوم عن الخطأ والفيلسوف غير معصوم . والنبى يرتبط حكمه بظروف عصره والفيلسوف لا يضع ظروف العصر فى حكمه .

وفى هذه المقالات أيضا شدد على دور العلم والعلماء . وقال إن غياب الحوار والجدل معناه غياب الروح العلمية ، وأن العلماء هم مرشدو الأمة ، ولكنهم مدعوون إلى الاجتهاد وعدم الانغلاق وتنمية معارفهم وربطها بحاجات أمتهم . والحاكم الذى يتجاهل العلم والعلماء يجُرُّ على محكوميه أوخم العواقب ، وكذلك من يتجاهل أدوات العصر وما نسميه اليوم بالتكنولوجيا .

وعنده أن قوة المسلمين تتمثل فى اتحادهم حول مرشد واحد . ومن ثمة صرف جانبا كبيراً من طاقته نحو العمل من أجل هذا الاتحاد . ومن المعروف أن فكرة الجامعة الإسلامية قد ولدت عام ١٨٦٥ فى عهد السلطان العثمانى عبد العزيز (١٨٦١ ـ ١٨٧٦) وفى عام ١٨٧٠ كانت صحيفة «تركيا الفتاة»

هى لسان حال الحركة الدينية السياسية الرامية إلى الإصلاح ومقاومة العالم الغربى . ثم تولى السلطان عبد الحميد عام ١٨٧٦ فتجددت الفكرة فى عهده ، وتحمس لها . ورأى فيه الأفغانى مثالاً للمرشد الواحد الذى يسعى إليه . ومن ثمة كانت مساهماته الكتابية والعملية التى زادتها وطأة الاستعمار حدة فى نفسه . ولكن يجب أن نعرف أن كتاباته ونشاطه على مستوى السياسة قد «ساهمت إلى حد كبير فى يقظة الأمم الإسلامية» ، وأنه أدرك فى أواخر حياته خطأ الطريق التى سار فيها حين بذر بذور أفكاره فى الأراضى الجافة لبلاط الملوك أكثر مما بذرها فى الأراضى الخصبة للفكر الشعبى ، «**فكل شىء يذوى ويتعفن فى الأولى على حين يزدهر ويتألق فى الأخرى**» كما قال فى رسالة له إلى صديق إيرانى .

ومع ذلك انتفع بأفكاره الكثيرون . فقد تأثر بها منظمو ثورة ١٩٠٥ - ١٩٠٩ فى إيران . وانعكس أثرها على حركة الجانجال ضد الروس والإنجليز التى قادها ميرزا كوتشيك خان أحد أنصار الجامعة الإسلامية زمن الحرب العالمية الأولى . فقد أنشأ ميرزا وأنصاره أول جمهورية اشتراكية فى اقليم جويلان بإيران عام ١٩٢٠ ، على هدى أفكار الأفغانى .

وأما القسم الثانى من هذا الكتاب فقد خصصته الباحثة للنصوص والوثائق التى جمعتها بالفرنسية ، أو ترجمتها إليها من كتابات الأفغانى ومراسلاته وأوراقه الخاصة ، وأحاديثه للصحفيين ، مما يوضح ما كتبته فى الفصول الثمانية السابقة أو يدعم وجهة نظرها . وجمعت فى هذا القسم طائفة مختارة ومفيدة تعد فى مجموعها مرجعا للباحثين .

وبرغم الجهد الكبير المبذول فى هذه الدراسة ، وبرغم رجوع الباحثة إلى كتابات الأفغانى العربية كما أثبتتها فى قائمة المراجع وبعض الهوامش ، فقد اعتمدت أساسا على كتاباته الفارسية والفرنسية ، وبين الاثنتين فرق كبير وواضح . ففى كتاباته العربية يبدو أقل تحررا واجتهادا ، وأبعد عن التأثرات الشيعية والفلسفية التى أشارت إليها الباحثة . وكان من الواجب الوقوف عند هذا التناقض فى بحث من هذا النوع ، ولاسيما فى الفصل الثامن الخاص بأفكاره وآرائه ، وهو فصل جاء مختصرا إلى درجة معيبة .

ومن الملاحظ أن المؤلفة لم تستوقفها مسألة أبى تراب تابع الأفغانى الذى غادر مصر معه كما جاء فى رسالته لرياض باشا ، ومع ذلك أشار إبراهيم اللقانى إلى أنه فوجئ بأبى تراب مسجونا معه فى سجن واحد بالإسكندرية بعد فشل الثورة العرابية وسجن كثيرين من تلاميذ الأفغانى . ومن الواضح من رسالة اللقانى التى كشفتها « الوثائق » أن أبا تراب عاد مع الأفغانى من الهند ، ثم بعث به من بورسعيد ـ حين توقفت بهما السفينة ـ إلى رياض باشا وسواه لتسليم رسائله إليهم . وعند ذاك تم القبض عليه فيما يبدو عنه وصوله إلى القاهرة . وهى مسألة لم توضحها السيرة المشهورة ولا الوثائق . ولا دراسات الباحثين بعد ذلك ، ولكن أشار إليها أديب أسحق فى رسالته لأستاذه فقال إن أبا تراب قبض عليه فى القاهرة متلبسا بتوزيع صحيفة « أبو نظاره » التى حظر دخولها وقتها .

من الملاحظ أيضا أن المؤلفة لم تلتفت إلى اسم رئيس التحرير الذى ظهر على صحيفة « ضياء الخافقين » فى لندن . وهو حبيب سلمونى الذى سبق أن أشرنا إليه . فقد ذكرت خطأ أن محرر الصحيفة هو شركة جلبرت ريفنجتون المحددة .

والصواب إن الشركة المذكورة كانت تقوم بنشر الجريدة وطبعها كما يقضى العرف الإنجليزى . أما المحرر فكان سلمونى الذى لم يوقع على أية مادة خلال فترة صدور الصحيفة . كما أنها لم تراجع الصحف المصرية التى كتب فيها الأفغانى أثناء إقامته بمصر . ولو فعلت لخرجت بما يوضح الفرق بين كتاباته فى مصر التى لم يظهر فيها أثر للجامعة الإسلامية وبين كتاباته فى الهند وأوربا . فضلا عن محاولتها نسبة الأفغانى إلى البابية وتأثره بها فى شبابه ، مما لا دليل عليه أكثر من الظن والتخمين .

وبالرغم من هذا فقد ضم الكتاب مجموعة لا بأس بها من الوثائق والأوراق التى تفسر كثيراً من الوثائق الأصلية ، وتلقى الضوء على كثير أيضا من جوانب حياة الأفغانى ونشاطه .

من هذه الوثائق التى أجهدت الباحثة نفسها من أجل الحصول عليها بعض تقارير الشرطة الفرنسية عن الأفغانى فى أثناء اقامته بباريس ، وهما تقريران أحدهما بتاريخ ٢٨ مارس ١٨٨٤ ويصف الأفغانى بأنه « ذو روح متحررة » ويتحدث عن منشور منسوب للأفغانى يضم إعلانا عن قرب ظهور « العروة الوثقى » بهدف مكافحة الإنجليز وتجميع المسلمين حول المهدى . كما يتحدث عما كتب الأفغانى عن الإسلام فى « صحيفة المناظرات » الفرنسية فى الرد على رينان ، وكيف أن الرد أغضب المسلمين وعَدُّوه خيانة ، حتى أن موظفا عثمانيا كبيرا مرَّ بباريس فصرح بأن صاحب الرد « شخص لم يكن على دين محمد مطلقا » . وليس على التقرير توقيع والتقرير الآخر بتاريخ ٢٨ إبريل ١٨٨٥ وموجه إلى رئيس شرطة البلدية من مسئول شرطة الحى (الذى يسكنه

الأفغانى فى الغالب) ويتحدث عن علاقة الأفغانى بالفتاة الألمانية كما تقدم .

ومن هذه الوثائق أيضا مقال للصحفى الفرنسى إرنست فاكيلان بعنوان « ذكريات الثورة المصرية » نشره بصحيفة L'Entransigeaut عام ١٨٨٢ وقد نشرت الصحيفة للأفغانى فيما بعد مقالاته الثلاثة عن مهدى السودان . وفى هذا المقال ، وهو واحد من سلسلة مقالات عن الثورة العرابية ، تحدث الصحفى الفرنسى ـ الذى أبعده الإنجليز بعد فشل الثورة ـ عن علاقة الأفغانى ببعض رجالها ولاسيما البارودى ، وعن نشاطه فى الخطابة ضد الإنجليز قبيل أبعاده من مصر مباشرة .

ومن الوثائق خطابان نشرتهما صحيفة « باريس » فى ٣ ، ٥ ، ١٢ ديسمبر ١٨٨٤ بعنوان « مكائد الشرقيين » حول نشاط الأفغانى فى فرنسا وتمويل جريدة « العروة الوثقى » . وهما بتوقيع « S' » أو « س » أو « ص » الذى تعتقد المؤلفة أنه « صنوع » . وقد اتهم كاتب الخطابين الأفغانى بالحصول على أموال متعددة المصادر من أجل إصدار الجريدة ، كما ألمح إلى أن محمد عبده قد جمع أموالا من تونس ولم يوصلها للأفغانى . وكيف أن الأفغانى تحول إلى مستقطب للأفاقين . ورد الأفغانى فدافع عن نفسه بأنه لم يطمع قط فى رتبة الأمير وأنه من أسرة نبيلة فى بلاده ، وأنه لم يجد فى نفسه يوما أية ضرورة للحصول على مال من جيب إسماعيل ، وأنه يعرف المويلحى حتى يوم إبعاده من فرنسا كسكرتير للأخير ، وأنه لم يدع المَهْدِيَّة فى أى يوم ، وأنه إذا كان يكافح الإنجليز فى بلاده فذلك عمل وطنى لا يحتاج فيه إلى عون أحد ، وأن كاتب الخطاب كان يعمل عنده مترجما . ثم رد كاتب الخطاب نفسه على الأفغانى بعد

ذلك ، وأشارت الصحيفة إلى أن الأفغانى خرج عن الموضوع ولم يرد على الاتهامات الموجهة إليه . ولكن الأفغانى لم يعقب على هذا كله بعدها .

وهكذا تظل هذه الدراسة ضرورية فى بحث حياة الأفغانى وفكره ، ولاسيما فى جانبها الإيرانى الذى لم تهتم به الدراسات الاستشراقية الأخرى على هذا النحو من الإحاطة والشمول .

ـ ٦ ـ

عاد قدسى زاده إلى موضوع الأفغانى فنشر أول ببليوجرافيا شاملة لأعماله وما كتب عنه ، وهى ببليوجرافيا مشروحة ـ أو ذات تعليقات ـ لما نشر وما لم ينشر فى اللغات العربية والفارسية والأوردية والتركية والروسية فضلا عن الإنجليزية والفرنسية والإيطالية ، وغيرها . وقد جمع الباحث فى هذا العمل الببليوجرافى المفيد ٦٨٨ مادة لكتب ومقالات وأحاديث وأبحاث وجذاذات لجمال الدين ـ وعنه ـ فى اللغات السابقة . ويبلغ ما لجمال الدين نفسه ٣٤ مادة معظمها لمقالاته التى نشرها بالعربية والفارسية .

وربما بدا هذا العدد كبيراً فى حد ذاته إذا قيس بأن الرجل لم يكن حريصا على الكتابة قدر حرصه على الكلام والعمل ، ولكن ما هو مشهور من هذا العدد نفسه فى لغة كالعربية قليل جدا . وسوف نقتصر هنا على مراجعة ما أورده الباحث بالعربية .

وتطلعنا هذه المراجعة على أن الباحث لم يراجع ـ بدوره ـ بعض مواد الببليوجرافيا فى أصولها ومصادرها الأصلية ، وأنه اكتفى ـ فيما يبدو ـ بمراجعة

المصادر التى جاء فيها ذكر هذه المواد . وقد نتج عن ذلك أنه نسب بعض الكتابات للأفغانى خطأ ، وكرر ذكر بعض المواد ، وأهمل ذكر بعضها الآخر .

أما المواد المنسوبة خطأ إلى الأفغانى فتتمثل فى مقال معين بعنوان « التقسيم أصل الفساد » . وكان الباحث قد جمع فى نهاية بحثه ـ الذى عرضنا له ـ سجلا بكتابات الأفغانى ومقالاته ، وضمنه المقال المذكور ، وقال إن الأفغانى نشره بمجلة « النحلة » اللندنية فى أول فبراير ١٨٧٩ . وكان كدورى فى كتابه السابق قد أخذ المقال دليلا على تحرر رئيس تحرير المجلة وعدم تمسكه بالدين . فالمقال نفسه ليس للأفغانى ، لا لأنه كان بمصر وقتها ، وكانت المجلة بلندن ، وإنما هو فى أصله العربى بلا توقيع ، على حين أنه فى ترجمته الإنجليزية ، على العمود المقابل بالصفحة نفسها من العدد المذكور ، قد كتب « بناء على ما رآه مراسلنا الشامى » كما جاء فى العنوان الصغير بالإنجليزية تحت العنوان الأصلى . ومعنى ذلك أن صاحب المقال هو محرر المجلة لويس صابونجى ـ أحد مريدى الأفغانى ـ الذى كتبه من واقع رسالة لمراسله فى الشام ، أو من واقع معرفته هو نفسه بوطنه الشام ، فضلا عن أن المقال نفسه ـ البعيد بأسلوبه ووقائعه الشامية عن الأفغانى ـ ليس فيه ما يوحى بأى الحاد . فهو نقد صارخ لمعاملة الناس فى الشام على أساس التفرقة بين الملل والنحل ، ينهيه كاتبه بقوله : **« فإن كان لنا على بعضنا حجة فى أمر الدين ، فلنتحاكم بها يوم الحشر عند رب العالمين . فإن الدين لله وحده وله الحكم فيه يوم الدين . والدنيا مَقَرُّنا فعلينا الإصلاح فيها بإصلاح مبين ، فهو الباب ندخله إلى الراحة وَمَنْ عدل عن الباب سار إلى الضلالة ؟ »** ولم ينس صابونجى عند ذلك أنه شاعر فقد أورد فى المقال من شعره ثلاثة أبيات ليوضح مطلوبه .

وأما تكرار المواد أو إهمالها فمنه ما جاء تحت عنوان «كتابان سياسيان» نشرا فى «المنار» عام ١٩٠٨ . وهذان الكتابان مقالان أعاد رشيد رضا نشرهما فى الجزء الأول من كتابه «تاريخ الأستاذ الإمام» وأشار إلى أنه نقلهما عن مجلة «ضياء الخافقين» التى نشرَ الأفغانى المقالين بها فى لندن عام ١٨٩٢ . وقد أشار الباحث إلى مقالات المجلة ، وبينها أحد الكتابين السابقين بعنوان «بلاد فارس» أما الآخر بعنوان «مكتوب من البصرة إلى السامرة» فقد أهمله تماما . ومن قبيل الإهمال أيضا مقال «حيرة الحكماء» (رأس مقال «بلاد فارس») وقد كان الأفغانى يكتب كثيراً فى تلك المجلة التى لم تدم طويلا ، بالرغم من أنه لم يضع اسمه كمحرر لها ، وإنما وُضِعَ عليها اسم حبيب سلمونى ، وهو شامى عاش فى لندن وقتها وكان يعمل محاضرا بجامعتها وأستاذا للعربية بمدرسة الدراسات الشرقية . وقد وضع قاموسا كبيرا فى جزئين للعربية والإنجليزية (١٨٨٩) وترجم بعض الكتب عن المسيحية إلى العربية ، ولكنه لم يوقع على أية مادة بالمجلة طوال الشهور الخمسة التى عاشتها . كذلك أهمل الباحث بعض مقالات الأفغانى بمصر مثل مقال «مخاطبة بين الهرة والإنسان» الذى نشر فى صحيفة «أبو نظارة» .

ويلحق بهذا إهمال ذكر بعض الكتب العربية التى صدرت فى مصر عن الأفغانى مثل : «جمال الدين الأفغانى» لطاهر الجبلاوى ، «سفير الله» لعبد المنعم شميس ، كما يلحق به عدم التفرقة بين ما كتبه جمال الدين بقلمه وما تحدث به إلى غيره . ومن ذلك على سبيل المثال ما أورده الباحث تحت مادة «مقالات ورسائل وأحاديث» . فقد نسب مادة «البابية» فى دائرة معارف البستانى إلى جمال الدين . مع أن البستانى قد استقى معظم هذه المادة

من جمال الدين شفويا كما أشار هو ، فليس من اليسير أن ننسب هذه المادة إلى الأفغاني . ومن ذلك أيضا مقال بعنوان « الأفغاني يكتب عن الإنجليز » الذى نشرته « النحلة » وما هو إلا تلخيص لمقال نشرته جريدة مصر بمصر ونقلته « النحلة » ملخصا عنها .

ومع ذلك تظل هذه الببليوجرافيا عملاً مفيدا وضروريا لأى باحث فى أعمال جمال الدين وكتاباته ، وكذلك لأى باحث فى الببليوجرافيا النوعية أو جامع للأعمال الكاملة له . ومن المعروف أن مجلدا قد صدر بمصر عام ١٩٦٨ بعنوان « الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني » جمعه وقدمه الدكتور محمد عمارة ، ولكنه فى الحقيقة ـ وبعد ما تكشف فى الوثائق والببلوجرافيا المذكورة ـ لا يعد كاملا بأى معنى من المعانى « بما فى ذلك اللغة العربية . وقد أشار الجامع إلى أنه « لا تزال هناك بعض الثغرات » وهى وإن كانت ضيقة وطفيفة الآثار ، إلا أننا نرجو استكمالها فى يوم من الأيام[1] » غير أن هذه الثغرات لم تكن ضيقة ولا طفيفة الآثار . فقد أهمل الباحث ـ من جهة ـ كتاب أو كتيب « تتمة البيان فى تاريخ الأفغان » كما أهمل الباحث من جهة أخرى مقالات الأفغاني بالصحف المصرية ، وأورد ترجمة للرد على رينان دون الإشارة إلى أنها مبتورة وناقصة ، ولاشك أن أى جمع لكتاباته العربية لابد أن يأخذ فى حسابه المقالات الكثيرة التى كتبها الأفغاني بمصر ولندن على نحو خاص ، فضلا عن باريس . وسوف نعود إلى ما فعله الدكتور محمد عمارة فى نهاية هذا العرض لما صدر من دراسات عن الأفغاني بعد ظهور « الوثائق » .

---

(١) محمد عمارة : الأعمال الكاملة . ص ١١٩ وقد أعاد طبعها فى بيروت عام ١٩٧٨ وضم إليها بعض كتابات الأفغاني التى سبق أن نسبت إلى محمد عبده .

عادت نيكى كيدى إلى الموضوع بدراسة أخرى مطولة . بل هى أطول وأضخم ما دار حول الأفغانى من دراسات استشراقية . وفيها انتفعت بدراستيها السابقتين فضلا عن الدراسات الأخرى السابقة عليها ، وتخلت عن بعض آرائها التى تتعلق بشخصية الأفغانى ، وتضعها موضع الشك وتقلل من شأنها ، ولكنها - فى الوقت نفسه - لم تتخلَّ عن التقليل العام من شأن الأفغانى وبناء سيرة حياته على إيرانيته ونشأته الشيعية .

وقد ذكرت الباحثة فى مقدمة كتابها أنها بدأت بحثها فى سيرة الأفغانى منذ عام ١٩٦٤ ، وأنها زارت إيران عام ١٩٥٩ حيث وجدت أن كثيرين من أنصار ثورة ١٩٠٥ الإيرانية كانوا من البابيين أو الملحدين بالرغم من أنهم استخدموا لغة الدين ، على عكس الأفغانى الذى لم يكن بابيا أو متدينا تماما . ثم زارت لندن عام ١٩٦٠ حيث وجدت جزءا خاصا عن الأفغانى فى ملفات وزارة الخارجية البريطانية ولكنها - حتى ذلك الوقت كانت مقتنعة بأن الرجل أفغانى . ثم حدث أن التقت بالباحث العربى الأصل ألبرت حورانى بلندن فى صيف ١٩٦٢ ، وتحدثت إليه حول الأفغانى فنبهها إلى الشك فى أفغانيته . وفى صيف ١٩٦٤ التقت بلندن أيضا وسيلفيا حليم وزوجها إيلى كدورى اللذين قاما وقتها ببعض الدراسات فى الموضوع .

واقترح عليها كدورى أن تكتب سيرة جديدة للأفغانى فتحمست للمشروع . وبدأت تتلقى مساعدات من الباحثين الآخرين أمثال مالكو لم ياب بجامعة لندن ، وقدسى زاده وباكدامان اللذين كانا يعدان للدكتوراه فى

الموضوع . ثم نشرت بعض ما توصلت إليه فى بحثها وكتابها اللذين عرضنا لهما . ولكنها مضت فى البحث فى المخطوطات الهندية ، وسافرت إلى استنبول وطهران والقاهرة . وعثرت فى استنبول على بعض الوثائق ، ولكنْ قيل لها أن كثيراً من وثائق عهد السلطان عبد الحميد قد أحرق . ثم اطلعت فى طهران هذه المرة على مجموعة مخطوطات الأفغانى وكتبه بمكتبة المجلس . والتقت مع عدد من أقاربه والباحثين فى سيرته . وفى القاهرة التقت أيضا ببعض الكتاب المهتمين بالموضوع . وهم **محمد صبيح ومحمود أبو ريَّة وراشد رستم وعثمان أمين ودونالد ريد (الأمريكى)** . وقامت بمناقشة هؤلاء . وعرض ما توصلت إليه عليهم . وحصلت منهم على معلومات مفيدة . ثم سافرت إلى فرنسا حيث اطلعت على مخطوطات المحافل الماسونية بباريس . وكذلك مخطوطات الخارجية والشرطة الفرنسية . ثم توجهت إلى لندن فاطلعت على الوثائق المحفوظة بمكتب الوثائق العامة ومكتب علاقات الكومنولث . وأخيرا اطلعت على أعمال الباحثين الذين سبقوها . حتىْ خرجت بسيرتها الضخمة هذه .

وتضيف الباحثة أنها عرضت مخطوطة الكتاب ـ قبل نشرها ـ على **قدسى زاده وروجر ألن وعفاف لطفى السيد وعزيز أحمد وحامد الجار** لقراءتها وإبداء الملاحظات . وأنها استفادت من ملاحظاتهم .

وقد أقامت خطة الكتاب على التتابع الزمنى والتاريخى لسيرة الأفغانى وحياته . فبدأت بالسنوات السبع والعشرين الأولى فى إيران (١٨٣٨ ـ ١٨٦٦) ، ثم فترة أفغانستان (١٨٦٦ ـ ١٨٦٨) ، فاستنبول (١٨٦٩ ـ ١٨٧١) ، فمصر (١٨٧١ ـ ١٨٧٩) ، فالهند (١٨٧٩ ـ ١٨٨٢) فباريس (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥) فإيران وروسيا (١٨٨٦ ـ ١٨٨٩) ، فإيران مرة أخرى

(١٨٨٩ ـ ١٨٩١) حتى انتهت بالسنوات الأخيرة فى لندن ثم فى استنبول (١٨٩٢ ـ ١٨٩٧) . وأشارت فى الوقت نفسه إلى مشكلة تعدد إقامة الأفغانى ، وما تسببه من صعوبات أمام كاتب سيرته ، ومشكلة البحث فى فترة إقامته ونشاطه فى الهند واستنبول وروسيا ، التى ما تزال فترة غامضة . كما أشارت إلى كثرة المبالغات فى أهمية الأفغانى فى نظر رجال الدولة والعلماء فى البلاد التى زارها مما حفلت به السيرة التقليدية المشهورة (عبده ـ زيدان) وكلها أمور جاءت على لسان الأفغانى نفسه لتلاميذه أو للصحفيين فى سنواته الأخيرة ، ولكنها عارية من الصحة ، فضلا عما حفلت به السيرة المشهورة من أساطير وافتعالات حول حياته ونمطها السائد . وفى هذا النمط السائد ـ كما تقول ـ يظهر الرجل فى بلد ما فيجتمع حوله الحكام والعلماء يخطبون وده ويطلبون الإصلاح ، حتى إذا ما أفصح عن الإصلاح بدأ الحسد والمؤامرات ومطاردة الإنجليز ، فيخرج من البلد مطروداً أو مضطرا ، وهكذا فى كل بلد دخله ! بل أشارت أيضا إلى أن مقالتى أديب اسحق والعنحورى عن أستاذهما تكشفان عن معلومات مفيدة ، وأنهما لم تأخذا حقهما من عناية الباحثين ، بالإضافة إلى إهمال هؤلاء لما كتب بالفارسية والتركية . وأشارت أخيرا إلى أن سيرتها ليست كاملة بالضرورة ، وأن فيها ترجيحات وظنونا لعدم وضوح الأدلة وكفاية المستندات ، وأن أقوال الأفغانى عن نفسه مهما كانت طريفة ومهمة فلا يعتد بها وحدها .

قسمت المؤلفة فترة السنوات السبع والعشرين الأولى من حياة الأفغانى إلى ثلاثة أقسام : الطفولة الإيرانية . التربية الهندية . السنوات المظلمة (١٨٥٨ ـ ١٨٦٥) ولم تجد فى هذه الفترة جديدا يذكر أكثر مما ذكره

ابن اخته ميرزا لطف الله وهو ما باكدامان . ولكنها توسعت فيما لم يتوسع فيه ابن اخته أو مواطنته ، مثل ذكرها ــ نقلا عن ابن لطف الله الذى لاقته فى طهران ــ لعلاقة والد الأفغانى بالشيخ أحمد الاحسائى شيخ ومؤسس الطريقة الاحسائية الشيخية التى يعدها بعض الايرانيين خارجة على الدين . واعتمدت على كتاب ميرزا لطف الله فى حكاياته عن طفولة جمال الدين . ومن هذه الحكايات ــ التى نقلها لطف الله نفسه عن الأفغانى مباشرة ــ أن الأخير ركب مرة حصانا خشبيا وودع أسرته قائلا أنه ذاهب إلى الهند ومصر وتركيا وأفغانستان ، وأنه وعد أمه فى مرة أخرى بأن ينصبها حاكما على إقليم خراسان ، وأن العالم المشهور أقاصادق طباطبائى ألبسه العمامة ــ دليلا على نبوغه ــ واستضافه فى بيته بطهران مع أبيه بضعة أيام ، وأن الشيخ مرتضى الأنصارى عالم النجف المشهور أعجب بنبوغه ، وأجازه ودفع له نفقات تعليمه ثم أرسله إلى الهند بسبب غيرة العلماء فى النجف وتفكيرهم فى قتل الصبى . كما تنقل عن كتاب « خاطرات الحاج السياح » أن الأفغانى طرد من النجف لا دعائه المهديَّة ، وعن ابن لطف الله أنه اختار الهند اعتقادا منه بأنها أكثر حرية . وهذا ما تميل إليه الباحثة وترجحه على ما قيل من أنه اختارها هربا من التآمر على قتله .

وتعلق المؤلفة على ذلك بأن « تشابه النمط فى روايات جمال الدين عن الحسد والتآمر كدوافع لطرده من استنبول فى ١٨١١ ومصر فى ١٨٧٩ أمر مثير » . ولكن لا أحد ممن درس معه فى النجف يذكر أنه تعلم على يدى الأنصارى ، فضلا عن عدم وجود إجازات فى ذلك الوقت ، وبذلك يكون الأفغانى قد بالغ فى روايته . بل إنه كان يميل إلى إخفاء حقيقة إقامته فى بغداد

فى ذلك الوقت . فقد نسخ درسا من دروس الشيخ الاحسائى ووقع فى آخره بعبارة « جمال الدين الاستنبولى فى بغداد » ثم كتب كلمة بغداد فمحاها ، « مشيرا بذلك إلى رغبته فى إخفاء حقيقة أنه كان هناك فى شبابه » .

وتُرجع المؤلفة ميول الأفغانى المهدية ، ومناصرته لإعادة تفسير الدين إلى تقاليد الشيعة الإيرانية بما فيها من إلحاح على « التقية » التى سبق أن وضعتها فى خواصه بكتابها الأول . وترى أنه تأثر بحركتى الشيخية والبابية ، ولكنها تستبعد أن تكون أسرته قد ناصرت البابية أو انضمت إليها . أو أن يكون هو نفسه بابيا أو شيخيا فى شبابه ، وإن كان قد درس الطريقتين وتأثر بالثانية ، أى الشيخية التى أسسها الشيخ أحمد الاحسائى (١٧٥٣ ـ ١٨٢٦) ، وكانت تمزج بين الفلسفة العقلية والتصوف والميل إلى المهدية ، وترى أن ثمة « قطبا رابعا » للدين يتمثل فى وجود شخص شيعى كامل الصفات فى العالم على الدوام يرشد الناس إلى الحق فى غياب الإمام الثانى . وبينما آمن الشيعيون الإثنى عشريون ـ اذا صح التعبير ـ بأن المؤمنين يجب أن يعتمدوا فى غياب الإمام الثانى عشر على حكم العالم الفرد أو على واحد من المجتهدين . آمن أتباع الشيخية ، بأن لكل عصر مرشده المثالى الذى يفوق دورُه دَوْرَ المجتهد . وهذا ما تردد صداه فى كتابات الأفغانى فيما بعد ولاسيما فى خطابه الذى تسبب فى إبعاده من استنبول .

وترجِّح المؤلفة بعد ذلك فى تتبعها لحياة الرجل أنه قام برحلته الأولى إلى الهند فى أوائل ١٨٥٧ ، وأن هذه الرحلة أثرت فيه تأثيراً كبيراً ، وجعلته يخاطب المسلمين بلغة والغربيين بلغة أخرى ، وأن تجاربه هناك جعلته شديدَ

العداء للحكم الاستعمارى البريطانى . فقد شهد الثورة التى لعب فيها المسلمون دوراً كبيراً فى ١٨٥٧ ، كما شهد دعوات المسلمين الهنود إلى تفسير الدين بما يتفق مع العصر ، وفتح باب الاجتهاد ، وإحياء الخلافة ، والوحدة والجهاد فى سبيل الله دفاعا عن دار الإسلام . «ويبدو من المعقول الافتراض بأن تجربته المباشرة ومعرفته غير المباشرة للثورات الدينية قد ساعدتا على إقناعه بأن العواطف الدينية التقليدية هى أقوى الأسلحة المتاحة للمسلم الذى يريد إقامة حركة تكون من القوة بحيث تكتسح الأجانب من أراضى المسلمين» . وتجد تشابها كبيراً بين ما كتبه العَنْحُورى حول ثقافة الأفغانى فى الهند ، وما كتبه هو نفسه بعد ذلك فى رده على رينان .

أما السنوات المظلمة (١٨٥٨ – ١٨٦٥) فليس ثمة وثائق تؤكد ما أجمعت عليه المصادر أو تنفيه . فقد غادر الهند إلى مكة مع محطات وقوف فى الطريق مثل إيران والعراق وتركيا . وتختلف المؤلفة هنا مع زميلتها باكدامان فى أنه انتهى إلى إيران فى جولته تلك ، وأنه طرد من إيران عام ١٨٦٥ فذهب إلى أفغانستان . ومع ذلك لا يمكن تحديد الكثير فيما يتعلق بحياته فى تلك السنوات بما يختلف مع ما جاء فى السيرة المشهورة . وأما فترة أفغانستان التالية (١٨٦٦ – ١٨٦٨) فقد شهدت – كما جاء فى الوثائق – بعض كتاباته المبكرة ، ومنها يومية فى خريف ١٨٦٦ كتبها بمدينة هراة ، وتشبه كتابات الإمام الغزالى . وفيها تحدث عن ارتباطه بالعلم التقليدى سنين عدة لم تنفعه بشىء . ثم اضطر فى سن التاسعة عشرة إلى مصاحبة علماء تسيطر عليهم الشكلية والتصنع ، ولكنه أدرك أن العلماء تأسرهم المبادئ والمذاهب ، وهذه لا تكفى ، وأنه قضى خمس سنوات مسافرا فى كثير من أجزاء العالم ، تحدث

خلالها مع زعماء كل نِحْلَة وأتباع كل مِلَّة . واختتم يوميته بقوله :

«رأيت أن هذه الدنيا محض سراب ومظهرها غير حقيق ، قوتها واهنة مشكوك فيها ، ومعاناتها لا تحد ، تخفى السم فى كل فرحة ، والغضب فى كل منفعة . فكان لا محالة أن انقدت إلى نَزْع نفسى من هذه المنغصات وقطع كل صلة لى بها . والفضل لله ولكل أولئك القريبين منه فى أننى نجوت من عالم الظلال وولجت عالم التكريس ، مستقر على جمال مهد الأنوار . وقد اخترت لصحبتى اليوم النبىَّ وصحابتَه» .

ولم تزد المؤلفة عن هذه الفترة أكثر مما كتبته من قبل فى بحثها المبكر عن «الأفغانى فى أفغانستان» الذى سبق أن عرضنا له . وإذا كانت قد اعتمدت كثيراً فى فترة أفغانستان على التقارير الإنجليزية ، فقد اعتمدت على «الوثائق» فى فترة استنبول . إذ تكشف هذه الوثائق عن أنه غادر مدينة قندهار فى ديسمبر ١٨٦٨ وذهب إلى بومباى ، فأقام شهرى مارس وإبريل ١٨٦٩ ، ثم وصل القاهرة فى يوليو ، فبقى فيها ٤٠ يوما ، ثم اتجه إلى استنبول ونزل بها فى أواخر العام . ولا توجد وثائق عن فترة استنبول هذه سوى ما جاء فى السيرة المشهورة ، وما توصل إليه نيازى بيركيس فى كتابه «تطور العَلْمانِيَّة فى تركيا» الصادر بالإنجليزية عام ١٩٦٤ .

لا يدرى أحد سر ذهابه إلى استنبول ، ولكن يبدو أنه كان معجبا بها بصفتها مقر الخلافة والحداثة فى العالم الإسلامى . وهناك ارتبط بأنصار الحداثة والأخذ من الغرب ، ولاسيما فؤاد باشا وعالى باشا . ويبدو أنه نجح فى دخول الدوائر التعليمية العالية . فقد حاضر فى افتتاح الجامعة الجديدة فى فبراير

١٨٧٠ . وليس ثـمة دليل على أنه كان مشهوراً فى تركيا وقتها . فقد انتسب للأفغان عندئذ . ولكن يبدو أنه عقد صلات مع أصحاب النفوذ ، ولاسيما تحسين أفندى مدير الجامعة (كان عالما متحررا هوجم بتهمة الإلحاد) ومنيف أفندى (رئيس مجلس المعارف) الذى عينه عضوا بالمجلس فى يوليو ١٨٧٠ ، وصفوت باشا (المصلح ووزير التعليم) ورشيدى باشا (وزير الداخلية) الذى مدحه بقصيدة شعر ، وإسماعيل بك وهبى (المفتش بالضربخانة أى دار سك العملة) وقد كشفت خطبته فى افتتاح دار الفنون عن مناصرته للحداثة والأخذ من الغرب من أجل التدعيم الذاتى للغابات والأهداف . أما خطبته الثانية فكانت جريئة ، قارنت النبوة بالصنائع الأخرى ، حتى أن باكداман رأت فيها دليلا على تأثره بأفكار الشيخية . وكانت سببا فى إغلاق الجامعة الوليدة كما جاء فى رسالة لصفوت باشا (وزير التعليم) الذى قال إنها أغلقت لأن «رجلا أفغانيا ذا أفكار وظروف مجهولة أطلق على النبوة صفة الصنعة» .

وتؤكد المؤلفة ما سبق أن ذكرته السيرة المشهورة من أن خطبة الأفغانى أثارت لغطا عند الرأى العام ، ولكن السيرة المشهورة بالغت فى هذا اللغط . وتقول إن الجامعة لم تغلق بسبب الأفغانى ، وإنما أغلقت بعد نحو عام من خطبته .

وباضطراره إلى مغادرة استنبول تبدأ الفترة أو المرحلة المصرية فى حياة الأفغانى ، وهى فترة مثمرة ولكن الباحثة تشير إلى أن الرواة اختلفوا حول قيامه بالتدريس فى الأزهر . ومع ذلك يبدو أنه ركز على التدريس حتى عام ١٨٧٦ تقريبا ، كما قام بتشجيع تلاميذه على إصدار الصحف ونشر آرائه . ومع ذلك كان منذ وصوله في مارس ١٨٧١ أكثر محافظة فى آرائه ، وإن

كانت تعاليمه أثارت بعض علماء الدين المحافظين ، حتى أن سعد زغلول وإبراهيم الهلباوى ، حين انضما إلى حلقته عام ١٨٧٥ ، ظلا يخفيان أمر انضمامهما حتى يتجنبا أخطار الحملة التى شنها المحافظون ضده وضد مؤيديه . وقد ظل ينشر تعاليمه فى البداية عن طريق «قهوة متاتيا» التى كان يتجمع فيها حوله تلاميذه ومريدوه . «ولابد أن شعبيته كانت ترجع بدرجة كبيرة إلى بيانه وشخصيته الجذابة . فمحمد عبده وكثيرون سواه يشترون إليه بكلمات تحمل التقديس ، حتى فى مراسلاتهم الخاصة ، مبدين ارتباطا عاطفيا ، يكاد يكون دينيا ، لا يمكن نسبته ببساطة إلى المحتوى الثقافى لتعاليمه» وتُرجعُ المؤلفة هذا الارتباط إلى جاذبية الأفغانى نفسه منذ ظهوره فى ساحة الأمير أعظم خان فى أفغانستان ، وما اتسمت به الحركات الصوفية والباطنية فى الشرق . «وكانت مغناطيسيته ، كما تقول مصادر كثيرة ، تتركز بصفة خاصة فى عينيه البراقتين النفاذتين» وكان هو يهتم فى دروسه التى يلقيها على أفراد حلقته بالفلسفة الإسلامية وأفكارها ومناهجها وعقلانيتها ، وصلة هذا كله بحاضر المسلمين . ومع ذلك اختلف تلاميذه حول تدينه الصحيح . فبينما دافع عنه محمد عبده وحده أجمع عنحورى ولطفى جمعة وشبلى شُمَيِّل على أنه لم يكن متدينا تدينا صحيحا .

وفى عام ١٨٧٦ بدأ الأفغانى نشاطه السياسى فى مصر من خلال المحافل الماسونية والكتابة فى الصحف والخطابة . وقدانضم إلى المحفل الإيطالى فى الوقت الذى كان فيه عضوا بمحفل الشرق . وفى عام ١٨٧٧ بدأ يستصدر تصاريح بالصحف لتلاميذه ، وبدأ نشاطه يكتسب أهمية خارج حلقته الضيقة . وكان «تأثيره فى تلاميذه بتوجيههم نحو السياسة والصحافة والأفكار

الجديدة هو الجانب الناجح فى نشاطه . فى حين آلت مشروعاته السياسية المباشرة إلى الفشل» ورأى فى نفسه طرازاً إسلاميا جديدا من **مارتن لوثر** فى أوربا . وحرّكه الاقتناع بأن الإصلاح الدينى هو الطريق الوحيد لإدخال الإصلاح المادى والتقوية الذاتية فى العالم الإسلامى . وساهمت الصحف التى وجهها فى يقظة الرأى العام . وكان يعتقد أن النظام الجمهورى والدستور هما أفضل أشكال الحكم كما يظهر من مقالاته فى جريدة «مصر» ، وهو صاحب فكرة المستبد المستنير أو المستبد العادل. لأنه كان يرى أن سبب تخلف البلاد الإسلامية هو التعصب والاستبداد . أما نشاطه الماسونى فليس معروفا على وجه التحقيق . وأما خطبه فكان فيها مؤيداً للمرأة ونشر الأفكار الجديدة وإيقاظ الروح الوطنية والحماسة للمصلحة الوطنية . بل إنه دعا فى خطبته بالإسكندرية فى مايو ١٨٧٩ إلى تأسيس حزب وطنى كان يتم تأسيسه فى ذات الوقت تقريبا بالقاهرة ، كما دعا إلى مقاومة الظلم والاستبداد . ولكن ليس ثمة وثائق تدل على أنه كان ملهم كل الجماعات كما قيل ، ولا على أنه كان يفضل الدستور والعمل من أجله . أما مسئوليته إزاء نشأة التيارات المعارضة ، ولاسيما فى الجيش ، وظهور أنصار الدستور والحزب الوطنى فكلها أمور غير واضحة .

ولا ترى المؤلفة للأفغانى صلة وثيقة بالعرابيين فى مصر ولا بنشأة الحزب الوطنى . «**ويمكن أن نخلص بشكل معقول ـ كما تقول ـ إلى أن الأفغانى كانت له صلات عام ١٨٧٩ بالساسة أنصار الدستور . وكان يحاول تكوين حزب وطنى ، ولكنه لم يكن على صلة وثيقة بالضباط الذين كانوا القوة الأساسية وراء الحكومة الوطنية عامى ١٨٨١ ـ ١٨٨٢**» وترى أن الإنجليز كانوا يجهلون نشاط الأفغانى فى مصر حتى أبلغهم به الخديوى توفيق ، وأنه ليس من

المستبعد أن يكون قد ذهب على رأس وفد إلى القنصل الفرنسي (كما أعلن بعد ذلك) لأنه كان يقاوم الأجانب. وتشير إلى أنه اقترح على محمد عبده أن يغتال الخديوى إسماعيل ـ حين تفاقمت الحوادث ـ على كوبرى قصر النيل، وأن عبده وافق على الاقتراح كما ذكر بلنت بعد ذلك. ولا تعتقد أن الخديوى توفيق أبعده كطلب الأجانب وإنما أبعده بسبب خطبه ضد الأجانب التى سببت له حرجا وقلقا من ازدياد نفوذه. «**وهكذا كان إبعاد الأفغانى تصرفا منطقيا من وجهة نظر توفيق**».

لقد ألهم الأفغانى ـ كما تقول ـ المثقفين الشباب، وأثر فيهم كثيراً، لأنه قدم لهم جسرا يصل ثقافتهم التقليدية بالمناهج العديدة الأكثر تحررا وعقلانية وحداثة، وهو جسر جاء أساسا من خلفيته الإسلامية الفلسفية والباطنية الخاصة. ومع ذلك كان بوسعه أن يحقق أكثر من هذا بذكائه وقدراته لو استخدم أساليب مختلفة. فلم يكن له برنامج دستورى محدد وإن كان تلاميذه فى «جمعية مصر الفتاة» قد فكروا فى مثل هذا البرنامج. ولكن الحركة الوطنية فى تلك السنوات «**قادها أساسا رجال لم تتشكل أفكارهم وخططهم على يدى الأفغانى. أما هاتيك القصص التى تنسب الأحداث الرئيسية فى تلك السنين لتأثير الأفغانى فهى أقرب إلى الأساطير التى تضفى المجد. ومع ذلك سيظل الأفغانى بعد زوال هذه الأساطير شخصية رئيسية فى تاريخ اليقظة السياسية فى مصر**».

ذهب الأفغانى إلى الهند بعد طرده من مصر، حيث بقى هناك حتى أواخر ١٨٨٢. وفى الهند عُرِفَ بكتابه «دحض الماديين» أو «الرد على الدهريين»،

كما عرف بمشروعه الخاص بالجامعة الإسلامية . وكان قد فكر فى هذا المشروع أثناء إقامته بمصر ، ولاسيما فى سنواته الأخيرة بها ، ثم جدده أثناء إقامته بالهند . ففى نهاية كتابه «دحض الماديين» أبدى نوعا من الغزل فى السلطان عبد الحميد كقوة يمكن أن تضطلع بالمشروع . وقد جاءت ضمن «الوثائق» رسالة موجهة إلى شخصية عثمانية كبيرة غير محددة الاسم حول المشروع لرفعه إلى السلطان . وفى هذه الرسالة غير المؤرخة يعرض الأفغانى خدماته على السلطان فى هذا الشأن . وترجح المؤلفة أن الرسالة كتبت فى مصر عام ٧٧ أو ١٨٧٨ ، لأن فيها حديثاً عن إثارة المسلمين على حدود روسيا (زمن الحرب الروسية التركية خلال العامين المذكورين) ، وإن كانت باكداهان قد رجحت أنها كتبت فى أوائل إقامته بمصر ، وهذا هو الأرجح .

لقد عرض الأفغانى فى هذه الرسالة الذهاب إلى الهند ، حيث المال والعقيدة ، ثم أفغانستان فالتركستان . وقال : «... **وبعد أن شرحت الخطة أعرب باحترام على أن هذا الفقير لا يريد بأية حال درهماً ولا ديناراً من الحكومة . بل إنى ساضطلع بهذه المسألة الخطيرة حبا فى الإسلام**» وبين أن المال اللازم لتمويل المشروع سيأتى به من الهند ، وأن كل ما يطلبه من السلطان هو نياشين لأمراء البلوخ (بلوخستان) والأفغان والتركمان . وفى ختام الرسالة طلب تفويضا رسميا بمهمته .

ومع هذا فليس من الثابت أن السلطان قد اهتم وقتها بالموضوع ، ولكن الثابت أن الأفغانى نفسه جدد اهتمامه بالقضية وهو فى الهند . ومع أنه لم يمكث طويلا بمدينة كراتشى التى نزل بها عند وصوله إلى الهند ، وذهب إلى

حيدر أباد ، «فقد شغل نفسه بالكتابة طوال الشهور العشرين التى قضاها بالمدينة الأخيرة ، كما شغل نفسه بالحوار مع المثقفين ، لدرجة أن أحد كتاب التقارير للإنجليز وصفه فى ذلك الوقت بأنه « **مفكر حر على الطراز الفرنسى** » . ثم ترك حيدر أباد فى أواخر ١٨٨١ ، وانتقل إلى كلكتا فأقام بها خمسة أشهر تجمع حوله خلالها شبابُ المثقفين ، والطلابُ المعادون للإنجليز ممن كانوا يؤلهونه كما قال بلنت . مع أنه لم يمارس السياسة بسبب ما حدث له فى مصر من ناحية ورقابة الانجليز المشددة من ناحية أخرى . وقد ظل تحت المراقبة حتى انتهت ثورة عرابى . ولكنه كان منصرفا ـ بوجه عام ـ إلى الكتابة والكلام .

كتب ست مقالات بالفارسية فى مجلة «معلم شفيق» التى كانت تصدر فى حيدر آباد وجمعت فيما بعد ونشرت فى كلكتا عام ١٨٨٤ بعنوان «مقالات جمالية» وضم إليها خمس مواد أخرى منها محاضرة ألقاها فى قاعة ألبرت بكلكتا . وتدور هذه المقالات حول ثلاثة موضوعات :

١ ـ مناصرة وطنية التنوع اللغوى أو الجغرافى بمعنى وحدة الهندوس والمسلمين ، لا وحدة المسلمين الهنود مع غيرهم من المسلمين .
٢ ـ الإلحاح على منافع الفلسفة والعلوم والصحافة .
٣ ـ الهجوم على السير سيد أحمد خان وأتباعه من المسلمين المتعاونين مع الإنجليز .

وقد استمر فى الهجوم عَلَى خان وأتباعه فى كتاب «الرد على الدهريين» ، ولكنه ـ كما يقول ـ كان يدافع عن الدين بطريقة براجماتية عملية . فهو يردد فى أكثر من موضع أن الدين مهم للناس لأنه يدعم النسيج الاجتماعى ، فى حين

أن الماديين أو الدهريين (اليتشريين) كغيرهم من أصحاب المذاهب الحديثة يحدثون الفرقة فى الجماعة ويقضون عليها سياسيا فى النهاية .

ثم غادر الأفغانى الهند فى نوفمبر ١٨٨٢ مارا بمصر . حيث أرسل تابعه أبا تراب برسائل إلى رياض باشا وشريف باشا وعبد الله فكرى باشا ، طالبا منهم حماية أبى تراب فى مهمته لاستعادة كتبه ومتعلقاته فى مصر وإرسالها إليه . وأعلن فى رسالته لرياض باشا أنه متجه إلى بلاد تقدر الإنسان بدلا من بلاد المسلمين التى تطغى على الإنسان . ثم استأنف طريقه فاتجه إلى أوربا وحط رحاله فى باريس . ويبدو أنه كان قد قرر أمرا ما بمجيئه إلى باريس .. ففور وصوله أرسل خطابا إلى محرر صحيفة «البصير» للنشر . وفيه رجا المحرر والجريدة ألا يهاجما الخلافة والخليفة فى ظل الاحتلال والتدخل الأجنبيين ، وطالب باتحاد المسلمين ووقوفهم صفا واحدا وراء السلطان .

وشغل نفسه فى باريس بالكتابة للصحف العربية (البصير وأبو نظارة) والفرنسية (J.des Debats, L'Entransigeant) وكانت مقالاته الفرنسية تترجم من العربية . وأشهر هذه المقالات هو مقالة «الإسلام والعلم» الذى رد به على رينان . «وهو أهم المؤشرات الكثيرة إلى أن الأفغانى كان بعيدا عن أن يكون مؤمنا متمسكا بالدين كما زعم بعض كتاب سيرته ... ويحتوى أيضا على تفسير للسبب الذى دعا الأفغانى أحيانا إلى ارتداء مسوح دينى متمسك ... وإذا كان الرد على الدهريين يؤكد المنجزات الدنيوية للإسلام الباكر فإن الرد على رينان يؤكد جانبا آخر هو جمود الإسلام العقائدى بعد ذلك» كما تقول المؤلفة التى ترتب على ذلك «أن المعتقدات الحقيقية للرجل

كانت تظهر فى أحاديثه الشفوية إلى تلاميذه كما تظهر فى كتاباته الموجهة إلى جمهور من الصفوة . وقد وجه « الرد على رينان » إلى جمهور غربى من الصفوة كهذا . ومن المهم أنه أسيء تقديمه مراراً فى اللغات الشرقية كدفاع عن الدين الإسلامى . وإذا لم يكن الرد على رينان يمثل معتقدات الأفغانى الحقيقية ، فمن المستحيل تقريبا أن نتصور السبب الذى اضطره إلى كشف نفسه على الورق المطبوع لهجوم آخر ممكن من جانب المسلمين المتمسكين» .

وبسبب نشاطه المتزايد فى الكتابة ضد الإنجليز فى صحيفة « أبو نظارة » بدأ الأفغانى فى الوقوع تحت اهتمام وزارة الخارجية البريطانية . بل إن إدوارد ماليت قنصل بريطانيا فى مصر بدأ يكتب تقارير فى ربيع ١٨٨٣ عن نشاط الأفغانى بعد أن تلقى مع السير إيفلين وود رئيس أركان الجيش المصرى تهديدات بالقتل فى صورة خطابات بلا توقيع . وقد تلقى شريف باشا والخديوى توفيق نفسه خطابات مشابهة . ودار الشك حول الأفغانى على أساس مضمون الخطابات ومعتقدات الأفغانى نفسه ، ولكن التوقيع كان عادة بعبارة « **العصبة الوطنية المصرية** » . وفى الخطاب الذى أرسل إلى شريف باشا ذكر أن أعضاء العصبة أخوة للعدميين الفوضويين والاشتراكيين . وفى الخطابين الموجهين لماليت وَوُود ظهرت علامات ورموز ماسونية مثل القادوم والفرجار . وقد نصحا فيهما بالجلاء والاستقالة . وقد أوصى ماليت وزارة خارجيته بتتبع نشاط الأفغانى فى باريس . وقامت الوزارة بالفعل بمراسلة سفيرها فى باريس وطلب معلومات عن الأفغانى . وجاءت المعلومات بناء على تقرير للشرطة الفرنسية (نشرت باكدامان أصله الفرنسى بكتابها السابق) . وجاء فى التقرير أن عمره ٤٥ ، أعزب ، يعيش منذ ١٧ فبراير ١٨٨٣ فى رقم ١٦ شارع ١٦ بإيجار شهرى ٥٠ فرنكا ، وأن هذه

أول زيارة له بعد قدومه من كلكتا ، وأنه أديب ومثقف ، يعبر بالفرنسية بصعوبة ، ولكنه يعرف ٨ لغات ، يساهم مع صنوع مدرس العربية ومحرر صحيفة تقع بشارع كليشى رقم ٤٨ ، وتنشر مقالاته عدائية كثيرة ضد الإنجليز ، فضلا عن أنه (أى الأفغانى) يعيش فى بحبوحة ، وأن سلوكه وأخلاقه لا يوحيان بملاحظة غير مرضية .

أرسل هذا التقرير إلى مدير شئون الجرائم بلندن . ثم طلب تحريات أخرى من مصدر آخر ، هو مكتب الهند الذى أرسل تقريرا عن صحيفة «أبو نظارة» . ومع ذلك «كان تمويل الأفغانى لنفقات معيشته وصحفه ، التى كانت توزع بالمجان ، أمرا أشبه باللغز» فلا توجد إشارة إلى أنه تلقى معونة من الحكومة الفرنسية . ولابد أنه كان يملك مصادر أخرى للتمويل . فلاشك أن المبلغ الذى حوله له أبو تراب من القاهرة عام ١٨٨٣ (٢٥٣٠ فرنكا) كان يكفيه لبضعة أشهر . أما صحيفة «أبو نظارة» فكان ينفق عليها صنوع .

وعندما ظهرت حركة المهدى فى السودان بعد الثورة العرابية نشط الأفغانى . وبدا أنه أراد استغلالها فى محاولة لتوحيد المسلمين وإجلاء الإنجليز عن مصر والسودان . فقد كتب مقاله الثلاثى (ثلاث حلقات) عن المهدى والمهديَّة . وكان قد نشر قبله مقالا بعنوان «رسالة إلى الهند» فى صحيفة L'Entransigeant اليسارية التى نشر فيها عن المهدى أيضا . وفى هذه المقالات التى كتبها للجمهور الغربى نجده «قادراً على تغيير أسلوبه فى الكتابة والحديث بما يتفق مع مستوى الجماهير التى يخاطبها وتوقعاتها . وكان يستطيع إذا شاء أن يتحدث أو يكتب بطريقة قريبة من طريقة الغربيين ذوى التعليم العصرى» وفى هذه

المقالات أيضا يبدو حريصا على المنطق فى المناقشة والأسلوب مقابل حرصه على البلاغة فيما كان يكتبه للشرقيين.

لقد اشتهر مهدى السودان فى أوربا بسبب هزيمته لحملة قادها الجنرال هيكس فى أواخر ١٨٨٣ حتى قلق الأوربيون من خطر الرجل على المسلمين خارج السودان. فكتب الأفغانى مقاله الثلاثى هذا ليرد على تساؤلات الأوربيين بما يخدم هدفه هو. «فى هذه المقالات (الثلاث) لا نجد الأفغانى مهتما فى الأساس بتقديم نظرية دينية مجردة، صحيحة أو باطلة، وإنما بتخويف الأوربيين من احتمال ثورة إسلامية عامة. ومن ثمة فهو يحاول أن يوجههم (الأوربيون) إلى التصالح والتفاهم على نحو ما مع المسلمين» ودعا فى نهاية مقاله الأخير إلى اشتراك فرنسا وبريطانيا، وتدخل الأتراك لمنع كارثة ثورة إسلامية واسعة. وحاول التفرقة بين الخديوى إسماعيل والأمير حليم المطالب بعرش مصر اللذين حاولا بدورهما أن يستفيدا من مشكلة المهدى، فقال إن حليم سيرتمى فى أحضان السلطان إذا اعتلى عرش مصر، وأنه ليس معروفا فى مصر نفسها، وأن القليلين الذين يعرفونه يعتقدون أنه ملحد، وبذلك لا يستطيع إيقاف المهدى عن التقدم، بالرغم من أن عرابى ذكر اسمه ورحب به كخديوى. فعرابى ليس نصيرا له، فضلا عن أن حليم ليس له حزب فى مصر. وإنما فعل عرابى ذلك لتقوية موقفه. أما إسماعيل فقد وعد بالكتابة عنه بشكل منفصل.

ولكن المقال ـ كما تقول المؤلفة ـ يطرح رؤية الأفغانى لنفسه كمخلّص للمسلمين. فهو يقارن نفسه فيه بأبى مسلم الخراسانى. وهى رؤية ترددت كثيراً فى

كتاباته . بل إن المقال يطرح أيضا نوعا من االتنبؤ بالنسبة للعرب . فقد قال إنهم سيخلقون ـ بسبب مشكلة المهدى ـ خلافة قوية لا ضعيفة على أيدى الإنجليز . وكان الإنجليز وقتها يفكرون كما أشار بلنت فى يومياته فى تكوين خلافة عربية فى مكة ، منافسة لخلافة الأتراك وخاضعة للسيطرة البريطانية .

فى تلك الفترة أيضا غير الأفغانى زيه فى باريس ـ كما ذكر بلنت ـ وارتدى « البدلة الاستنبولية » ، وتعلم القليل من الفرنسية ، وظهر بمظهر التركى المتغرب . وكذلك فعل تلميذه محمد عبده الذى استدعاه من منفاه فى بيروت فى أواخر ١٨٨٣ . وقد كشفت « الوقائق » عن مسودة رسالة كتبها عبده والشوباشى إلى الأمير حليم بتاريخ ١٨ يناير ١٨٨٤ يذكرانه فيها بوعوده ومعونته المالية ، وينتقدان أعوانه فى أوربا مثل صنوع ومحمد وهبى ، ثم يذكرانه مرة أخرى بالأفغانى وجمعيته السرية التى أسسها لإنقاذ مصر ، ويطلبان منه مائة جنيه استرلينى للسفر ونفقات العمل على تحرير الوطن . ولكن حليم أجاب فى رسالة له بأنه لم يطلب منهما السفر إلى باريس . وأنه لن يعمل معهما أو مع صنوع ووهبى . ل إنه مندهش من وضعهما المصلحة الذاتية فوق المصلحة الوطنية !

وكان هذا المبلغ الذى طلبه عبده وزميله من أجل المساهمة فى إصدار « العروة الوثقى » . وقد ساهمت فى تمويلها مصادر متعددة مثل الخديوى إسماعيل وحسين باشا التونسى الذى ارتبط بحركة خير الدين باشا الإصلاحية فى تونس ، وعاش فى إيطاليا فى ثمانينيات القرن الماضى وكان صديقا للخديوى إسماعيل . وكذلك ساهم فيها إلى حد ما ويلفرد بلنت الذى توقف بعد فترة بدعوى أنه يستحيل عليه « دعم جريدة تعادى بلده » على حد تعبيره . غير أن

معونة الخديوى إسماعيل لم تكن موجهة للجريدة . وكان الأفغانى نفسه على صلة بمصادر تمويل أخرى غير محددة . «**فقائمة الأشخاص الذين كانت ترسل إليهم الجريدة (نحو ٩٠٠ شخص) تكشف عن مدى ما صرف على توزيعها من مال وجهد**» وكان هذا التوزيع الواسع سببا فى سمعتها وأثرها الكبيرين فى العالم الإسلامى .

وعلى طول أعداد (العروة الوثقى) الثمانية عشرة كانت موضوعاتها الرئيسية تدور حول : الهجوم على الاستعمار البريطانى ، مناصرة الوحدة الإسلامية . تفسير المبادئ الإسلامية لبيان إمكان تطبيقها على الحاجات الملحة المعاصرة . تغطية الوضع فى مصر والسودان والهند وغيرها ، فضلا عن المقالات الفلسفية العامة . ويبدو أن الأفكار كانت للأفغانى ، ولكن «لا يوجد دليل على أن الجمعية التى كانت تحمل الاسم نفسه تزيد على الأفغانى وعبده وبعض خلصاء مساعديهما ، أو أنها قامت بنشاط آخر غير إصدار الجريدة» . أما توقف الجريدة فمن المرجح أنه كان لأسباب مالية ، وليس بسبب منعها فى مصر والهند . ومع ذلك ففى نهاية ١٨٨٤ سافر محمد عبده إلى تونس بهدف جمع المال لإعادة إصدار الجريدة ، وكتب للأفغانى من هناك رسالة واحدة فى ٢٤ ديسمبر شرح فيها عجزه عن جمع المال ، وإن كان المويلحى قد أشار فى رسالته للأفغانى أيضا إلى أن عبده جمع مالا كثيراً من تونس ، وربما لم يوصله لأستاذه . غير أن عبده اتجه إلى لبنان بعد مغادرته تونس . ولم يلتق بالأفغانى بعد ذلك وإن ظل على صلة بأستاذه الذى كتب له من بورسعيد عام ١٨٩١ وليس عام ١٨٨٢ كما ذكر محمد رشيد رضا حين نشر الرسالة فى الجزء الأول من كتابه «تاريخ الأستاذ الإمام» .

بقى الأفغانى فى باريس بعد ذلك يعالج مشكلة المهدى مع الإنجليز من خلال صديقه بلنت . وهنا تتفق المؤلفة مع كدورى وباكدامان فى أن الأفغانى لم يكن يعرف المهدى معرفة شخصية ، ولا علمه فى الأزهر كما قال ، لأن المهدى لم يدرس بالأزهر ، وربما قصد بعض تلاميذ المهدى لا المهدى نفسه كما ذكر بلنت . ولكن محادثات الأفغانى مع الإنجليز لم تفض إلى نتيجة ، فبدأ يتصل بالسلطان عبد الحميد عن طريق إسماعيل جودت ، تلميذه المقيم وقتها – بعد إبعاده من مصر – فى استنبول . ويتضح من رسائل جودت إلى الأفغانى فى « الوثائق » أن الأخير عرض بنفسه أن يدعوه السلطان ، وليس أن السلطان دعاه كما قال كتاب سيرته . ويتضح أيضا مما كتبه بلنت بعد ذلك أن المحادثات بشأن الصلح مع المهدى والجلاء عن مصر كانت فى طريقها إلى النجاح لولا وفاة المهدى فى يوليو ١٨٨٥ . وعندئذ قرر الإنجليز أن يتصرفوا فى الأمر مع السلطان مباشرة ، ودون وساطة الأفغانى الذى ضاق فى النهاية بانجلترا والإنجليز ، وغادر لندن ، وقد قرر أن يعمل فى خطط أخرى بديلة . وسرعان ما تحول إلى مناطق خرى فى سبيل تحقيق هذه الخطط » .

وعند هذا الحد تخصص المؤلفة بضع صفحات للحديث عن علاقة الأفغانى فى تلك الفترة بالمرأة الوحيدة التى ظهرت فى حياته ، وهى الألمانية كاترين ، أو كاتى كما كانت توقع خطاباتها . وكان كدورى قد رتب على علاقتها بها – كما رأينا – نتائج عجيبة ، فى حين توقفت عندها باكدامان أيضا . أما كيدى فقد عدتها علاقة حب ربطت بين كاتى الألمانية الشابة وبينه فى باريس . ورجعت إلى باكدامان التى كشفت عن تقرير للشرطة الفرنسية فى ٢٨ ابريل ١٨٨٥ حول تغيير الأفغانى لمسكنه بسبب مشادة مع المالك . وكان سبب المشادة

أن الأفغانى درج على استقبال الفتاة فى بيته مما لم يسمح به المالك ذو الاسم الإيطالى (باولينى) . فقد اعترض على صعودها إلى المسكن بحجة أنها عميلة سرية للألمان . وترى كيدى أن كاتى ، أو كاترين ، طاردت الأفغانى بحبها نحو خمسة أشهر حتى بدأ يلين لها ، وأنها أرسلت إليه خمسة خطابات غرامية . وتشير إلى أن مُحَرِّرَىْ « الوثائق »قد ذكرا أن خطابى كاتى الأخيرين وجدا مغلقين لم يفتحا . وتضيف على سبيل التخمين « أن الأفغانى ـ كما حدث مع كثير من تلاميذه الذكور ـ لم يستجب كلية للإعجاب الموجه إليه . ومع نقص الوثائق الأخرى فقد يفكر المرء فيما تتضمنه هذه العلاقة ، التى لم تظهر فى أى مكان آخر ، إزاء حياة الأفغانى وشخصيته » .

على أية حال ترك الأفغانى أوربا ، بما فيها كاتى ، وذهب إلى بوشهر فى جنوب إيران ، حيث وصل فى مايو ١٨٨٦ . « وكالعادة فإن المرء لا يعرف بالضبط لماذا اختار الأفغانى الذهاب إلى مكان ما فى وقت معين» . ولكنها ترجح أنه ذهب إلى بوشهر لاستلام كتبه التى أرسلها له أبو تُراب من مصر فى أواخر ١٨٨٢ . وفى بوشهر دعاه وزير الصحافة الإيرانى باسم الشاه للحضور إلى طهران ، ولكنه لم يذهب إليها على الفور . فقد أقام نحو ستة أشهر كما سبق أن رأينا فيما كتبته باكداماں . ثم ذهب إلى طهران حيث قدمه الحاج السياح إلى الحاج أمين الضرب الذى لم يكن يعرفه من قبل . وكان الأخير عميلا لرئيس الوزراء الإيرانى كما تقول المؤلفة ، صحبه معه فى رحلته إلى روسيا .

وتذكر المؤلفه أن اللورد كرومر بعث من مصر تقريرا إلى حكومته حذر فيه من الأفغانى فى ذلك الوقت وطلب مراقبته عن طريق السفير البريطانى فى

روسيا ، وأن رحلة روسيا هذه قد اختلفت فيها الآراء . فمن قائل إنه أراد الحصول على تأييد الروس لِظِلّ السلطان ولى العهد . ومن قائل إنه أراد الحصول على منصب حكومى فى آسيا الصغرى لنشر فكرة الوحدة الإسلامية . ومع ذلك وصفه السفير البريطانى فى موسكو فى تقرير له بأنه «مغامر عربى حرر لفترة صحيفة عربية فى باريس تضمنت أشد الهجوم على حكومة صاحبة الجلالة» ومثلما تضاربت الآراء حول رحلته تضاربت التقارير البريطانية عنه فى روسيا . فقد قللت من شأنه فى البداية ، ثم رفعته فى النهاية ، واعترفت بتأثيره فى المجتمع الروسى ، وحسن تفهم المسئولين له ، ولاسيما وزير الخارجية ومعلم القيصر . ولكن هذه التقارير لم تذكر أى شيء عن أى لقاء له بالقيصرة ، وإنما تحدثت عن لقائه بدوليب سينج المهراجا الهندى الذى دعى إلى روسيا فى ذلك الوقت ، فضلا عن كتاباته فى الصحف ، فى حين ذكرت المصادر الإيرانية أنه قابل القيصرة ، وأنه لم ينجح فى مساعيه ، وأن ظل السلطان قطع عنه المدد حتى مر الشاه بروسيا فى طريقه إلى فرنسا ، فلقى أمين السلطان الذى وعده خيرا بشأن خادمه أبى تراب . ولكن أمين السلطان غضب منه واتهمه بالعمل لحساب ظل السلطان (ولى العهد) ومهاجمة إيران والتشنيع على مسئوليها فى الصحف الروسية . وهذا فيما يبدو سر الخلاف الذى تأزم بينه وبين أمين السلطان بعد ذلك .

لقد أقام نحو سنتين فى روسيا ، من ربيع ١٨٨٧ إلى منتصف ١٨٨٩ ثم غادرها عقب مرور الشاه بها ، ولحق بركبه فى ميونيخ ، حيث صَفّى الموقف مع أمين السلطان ، وقبل دعوة الشاه إلى زيارة طهران . ويذكر اعتماد السلطنة فى يومياته أن أمين السلطان وجه إليه الدعوة لكى يرضى الروس الذين كانوا على

خلاف معه . ولكن الأفغانى لم يذهب إلى طهران مباشرة ، وإنما عاد إلى روسيا ، وزعم أنه جاء موفدا من أمين السلطان للتباحث حول العلاقات التى ساءت وقتها بين البلدين بسبب ازدياد الامتيازات الممنوحة للإنجليز . ولا توجد وثائق عن زيارته الثانية هذه لروسيا سوى ما ذكره هو فى خطابه بعد ذلك إلى الشاه الذى شكا فيه من سوء معاملة رئيس الوزراء ، وتركه فى بيت أمين الضرب لمدة ثلاثة أشهر دون أن يسمع منه نتائج مباحثاته . بل أنكر أنه أوفده . وكان الأفغانى غاضبا فى رسالته تلك وشاعرا بأن رئيس الوزراء وضعه فى موقف حرج . ثم انتهى الموقف كله بطلب نقل إقامته من طهران إلى « قم » بناء على تعليمات الشاه . « ويبدو ــ كما تقول المؤلفة ــ أن الأفغانى بالغ فى تفسير حديث أمين السلطان غير الرسمى إليه وحديث الروس غير الرسمى أيضا » .

وقيل فى مسألة إبعاده إلى مدينة « قم » إنه فكر فى إنشاء صحيفة ، ولكن الشاه ورئيس وزرائه طلبا مراقبة موادها . وكانت أول مادة بعث بها هجوما على المسيحيين ، فخشى الشاه ــ كما يقول دى بالوى الوزير الفرنسى فى طهران الذى سجل الرواية ــ أن يؤلب الشعور على الأجانب فى طهران فأمر بإبعاده إلى قم . ولكنه لم يذهب إلى قم وإنما خرج من طهران إلى مقام شاه عبد العظيم ، حيث أقام وعمل على طريقته الخاصة . وكانت الظروف مهيأة له بسبب الهياج ضد الامتيازات الأجنبية ، وطغيان الشاه ، واستبداد الحكومة . وقيل إنه كان يتردد عليه فى طهران نحو ٥٠ شخصا من المثقفين وكبار المسئولين ، وإنه دعاهم إلى الحذر فى إعلان مشاعرهم الحقيقية وآرائهم السياسية . أما مقامه الجديد بالضريح فقد طاب له ، وبقى فيه نحو سبعة أشهر يحاضر ويثير ويؤلب حتى اخترق حرس الشاه قداسة المقام ، وأخذوه بليل مريضا إلى الحدود العراقية . ولم

ينفع معهم صراخ خادمة ميرزا كرمانى ، ولا تذكيره إياهم بأنه من آل البيت !

كتب الأفغانى إلى صديقه أمين الضرب رسالة فى ٢٤ فبراير ١٨٩١ وصف فيها قصة اعتقاله ، واقتحام ٢٠ حارسا للشاه المقام ، وكيف أنه أغمى عليه أربع ساعات ثم اقتادوه محموما مع خمسة فرسان بلا مال ولا معطف ولا غطاء فى زمهرير الشتاء . ومع ذلك كان سعيدا لأنه شعر ـ كما يقول ـ بأنه حقق شيئا لمواطنيه . ورجا الله أن يجعل هذا الحادث المروع «سببا لنصره» . وأطلق على حراسه أسماء الجنود الذين باغتوا الحسين وقتلوه . بل رجا أن يكون عذابه الذى لاقاه سببا فى خلاص إيران . وبذلك رفع الشاه إلى مرتبة أعدائه الإنجليز ، وسيطرت عليه الرغبة فى الانتقام منه .

وحين بلغ موكبه بغداد جاءت رسالة من السلطان العثمانى ، فَأُخِذَ الأفغانى على الفور لمقابلة الوالى الذى رحب به فى البداية ، ثم تراجع بسبب رسالة أخرى تطلب التشدد معه . وقيل إن بعض كبار الإيرانيين فى بغداد تشفعوا له عند السلطان فسمح له بالذهاب إلى البصرة (حتى لا يكون على مقربة من إيران) . وقبل ذهابه أرسل من بغداد رسالة فى أول مارس ١٨٩١ إلى صديقه أمين الضرب أعلن فيها أن الله سينتقم قريبا من ظالميه الذين أساءوا إلى سليل آل البيت . وقارن ظالميه بقتلة الحسين . وأشار إلى شائعة أطلقها عليه أمين السلطان بأنه أرمنى وغير مختن ، وقارن أمين السلطان بابن زياد حاكم الكوفة زمن استشهاد الحسين .

تميل المؤلفة هنا إلى الاعتقاد بأن الأفغانى ترك وراءه فى طهران معجبين ومريدين كثيرين ، وربما ترك جمعية سرية مكونة من هؤلاء . ومع ذلك فحركة

السخط والثورة على امتياز الدخان الذى منح سرا للإنجليز ترجع فى الأساس إلى علماء إيران والعراق ، لا إلى الأفغانى الذى كانت شهرته الدولية فى إثارة السخط سببا فى نسبة الحركة إليه . وقد ساهم فى التعبئة لهذه الحركة إيرانيون فى استنبول ولندن . فقد كان لصحيفة « أخطار » التى ظهرت فى استنبول بالفارسية منذ ١٨٧٠ دور كبير فى إثارة السخط ، وكذلك صحيفة « قانون » التى ظهرت فى لندن بالفارسية أيضا على يدى الوزير المخلوع ما لكم خان . ومع ذلك ذكر الإنجليز فى تقاريرهم أن المنشورات المعادية للمشروع فى طهران صدرت من جمعية سرية أنشأها الأفغانى أثناء وجوده .

ولما ازداد نشاط الأفغانى فى البصرة ضد الشاه طالب الأخير فى رسائله لسفيره فى استنبول بإبعاد الأفغانى إلى اليمن وإرسال ما ضبط معه من أوراق فى بغداد . ولكن السلطان العثمانى خشى منه فى اليمن (كان بها حركة تمرد ضده وقتها) وطلب إحضاره إلى استنبول . وطلب هو نفسه السفر إلى لندن فأجيب إلى طلبه ، وسافر . وبعد رحيله مباشرة وصلت برقية من السلطان بمنعه من السفر إلى لندن كما قال عبد القادر المغربى . ومن البصرة أرسل الأفغانى رسالة إلى أمين الضرب ذكر فيها أن أهل نجد يريدون سفره إليها ، وأنه يفكر فى ذلك (بتاريخ ٢ يونيو ١٨٩١) . وهنا تأخذ المؤلفة على الحكومة الإيرانية عدم تصرفها بحكمة وتنتقد إبعاده ، وإبعاد السيد على أكبر الذى انضم إليه فى البصرة . فإبعادهما صَعَّد الموقف وزاد السخط . وقد قيل إن الأفغانى فرَّ من البصرة فى سفينة بمعاونة أحد الشيوخ العرب ، وأن رحلته إلى لندن استغرقت ٣٢ يوما .

وصل الأفغانى إلى لندن فى خريف ١٨٩١ ، حيث أقام فترة بدار مالكم

خان وبدأ فى كتابة مقالاته ومنشوراته المعارضة للشاه . وقدمه خان إلى الجمهور الإنجليزى ذات مرة بأنه « لوثر حركة الإصلاح الجديدة » . ورجا أن يحرك الأفغانى الشعب الإنجليزى ليحرك الأخير بدوره حكومته لمساعدة حركة الإصلاح الايرانية « على تأسيس حكم يقوم على القانون » وكتب الأفغانى مقالا فى فبراير ١٨٩٢ بعنوان « حكم الإرهاب فى فارس » نشرته مجلة The Contemporary Review تحدث فيه عن العسف والاضطهاد اللذين يلقاهما أنصار الحرية والإصلاح . وأضاف أن « إيران تنتظر كلمة من انجلترا فإذا لم تأت هذه الكلمة ، فإن روسيا على استعداد للاستفادة من الجو الراهن الذى يعيش فيه الشعب الايرانى » .

وتضيف المؤلفة :

« وكالعادة كان الأفغانى قادراً على التعامل مع الجمهور الغربى بلغة مختلفة تماما عن لغته فى التعامل مع الجمهور الإسلامى العريض ، وذلك عن طريق الإلحاح على المبادئ الليبرالية والعقلانية أكثر من الإلحاح على المبادئ الدينية . وكالعادة أيضا نجده يقلل من لهجته المعادية لبريطانيا حين يخاطب البريطانيين . ولا شك أنه ضَمَّن حديثه ترحيبا بالتدخل البريطانى فى إيران ، شريطة أن يكون ذلك عونا للحرية والعدل بدلا من التنديد بسلطة الشاه كما حدث من قبل » .

غير أن أثره فى إيران كان أكبر من أثره فى انجلترا ، مما جعل الشاه يحتج لدى الحكومة الإنجليزية على وجوده ونشاطه . وسلط عليه صحيفة « أخطار » الفارسية فى استنبول لمهاجمته بتهمة النفاق مرة وتهمة الإلحاد مرة أخرى . وكان

هو فى أحاديثه مع المستشرق براون قد صمم على قتل الشاه ورئيس وزرائه كجزء من حل الأزمة الإيرانية . غير أن الإنجليز لم يستجيبوا لطلبات الشاه وحكومته باعتقاله أو إبعاده ، واحتجوا بأن بلادهم ديموقراطية حرة ، وأن سفير إيران يستطيع إذا شاء أن يقاضيه فى لندن . ومن جهة أخرى حاول أمين السلطان أن يؤلب عليه ميرزا حسن شيرازى الذى اتهمه بأنه يدعى السنية ويهاجم الشيعة فى الصحف .

وفى لندن ساعد الأفغانى على ظهور صحيفة «ضياء الخافقين» ، ولكنه لم يكن محررها . فقد كان محررها حبيب سلمونى الذى قابله فى رحلته الأولى إلى لندن وترجم له بعض خطبه . وكانت الصحيفة «موالية تماما ، وبشكل عام ، للسياسة الاستعمارية البريطانية فى الشرق . ولا تكشف معظم مقالاتها عن أى أثر للأفغانى فضلا عن أنها لم تكن مهمة فى نشر تأثيره» .

فى هذه الأثناء بدأ السلطان عبد الحميد فى الاتصال به ودعوته ، عن طريق رستم باشا سفيره فى لندن ، ثم عن طريق أبى الهدى الصيادى . وفى رسالته الثانية إليه هدده الصيادى بأنه إذا لم يستجب لدعوة السلطان فمعنى ذلك صحة ما أشيع عنه من أنه هاجم الأخير وخلافته فى الصحف البريطانية ، وذكره بضرورة الحضور لإثبات براءته وحسن نيته . وكان الأفغانى فى ذلك الوقت – كما روى الشاعر التركى عبد الحق حامد – يعيش فى غرفة صغيرة علوية فى إحدى ضواحى لندن . ويبدو أن الوعد والوعيد اللذين أبداهما الصيادى قد عملا عملهما . فقد استجاب الأفغانى ، وظهر فى استنبول فى صيف ١٨٩٢ وهو مملوء بالأمل فى أن يوكل إليه السلطان مهمة أو عملا ، وأن يكمل هناك ما بدأه ضد الشاه .

لقد جاء إلى استنبول بأمتعة قليلة . (يبدو أنه لم يفكر فى الإقامة الطويلة) وعاش فى بيت ضيافة كبير على راتب شهرى . وقد التقى بالسلطان فور حضوره وأحيط بالكرم وحسن اللقاء . ولكن سرعان ما بدأت مخاطبات أمين السلطان فى ٢٥ يوليو ١٨٩٢ بشأن إبعاده أو تسليمه . وتؤكد الوثائق غير الإيرانية أن السلطان جاء به نتيجة ارتباطه بمشاريع بلنت والإنجليز التى هدفت وقتها إلى إنشاء خلافة عربية مناوئة .

وسرعان أيضا ما بدأ الأفغانى عام ١٨٩٤ فى تأليب علماء إيران مرة أخرى على الشاه ومحاولة اكتسابهم إلى صف السلطان . غير أن العالم الخارجى لم يسمع كثيراً عن نشاطه خلال إقامته باستنبول . ويبدو أن السلطان لم يشجع النشر له أو عنه . وفى ديسمبر ١٨٩٥ زار بلنت استنبول فوجد أن العلاقة بين السلطان وضيفه قد ساءت . فلم يعد يلقاه ، بل أحاطه بالجواسيس ، حتى إن الأفغانى حاول مغادرة البلاد عن طريق طلب الإذن بالخروج فلما رفض السلطان تحول إلى السفارة البريطانية طالبا جواز سفر على أساس أنه أفغانى . ومع ذلك ما طله الإنجليز ، ولم يصغوا إلى صرخته التى ضمنها رسالته إلى السفير البريطانى فى ١٩ نوفمبر ١٨٩٥ قائلا : «**إن آلافا من المسلمين والمسيحيين يصرخون من أعماق قلوبهم : أنقذونا ! أنقذونا ! إن المصادفة وحدها هى التى تحدد الأمور هنا لا العقل ولا العدل . هأنذا أجىء باسم الإنسانية لجذب اهتمامكم إلى هذه الحالة ، وأضرع إليكم أن تنظروا فى طلبى ....**» .

ولكن وزارة الخارجية البريطانية فتحت ملفاتها ، بعد وصول هذا الملتمس ، وطلبت معلومات عنه من «مكتب الهند» فجاءها تقرير يحتوى على

ترجمة لحياته . وفيها أنه إيرانى ومعاد لبريطانيا . فأرسلت الخارجية إلى سفيرها فى استنبول بتعليمات الاعتذار عن تلبية طلبه . ثم أعاد الأفغانى الكرة مع السلطان ـ كما يقول شكيب أرسلان ـ ولكنه لم يجد أذنا صاغية .

كان يقضى وقته فى استنبول فى أحاديث مع أفراد حلقته التى كونها هناك من المريدين والمعارف ، ومنهم المغربى والمخزومى . وتقول المؤلفة إن الكتاب الذى سجل فيه الأخير أحاديث الأفغانى وخاطراته يجب أن يعامل بحذر ، لأن فيه إشارات لبعض ظواهر القرن العشرين فى المخترعات والكلمات مثل الطائرات والاشتراكية الإسلامية والعداء للحرب . وترى أن الأفغانى كان فى سنواته الأخيرة يضخم من نفوذه على الحكام أكثر من أى وقت مضى . بل لم يكن يميز بين الحقيقة والخيال فيما يروى من حكايات مثل مقابلته للقيصر الروسى التى لم تحدث . وفى هذه الحكايات أيضا يطل نمط واحد متكرر . ويتلخص فى أن الحكام يكتشفون شهرته ومقدرته ثم يَدْعُونه ويهبونه قدرا كبيرا من السلطة ، فإذا حاول استخدام سلطته فى مصلحة الشعب والدستور والاستقلال شك فيه الحكام وأبعدوه . بل إنه يضخم عدد مرات طرده ، كأن يروى أن الإنجليز طردوه من الهند ، وأن القيصر طرده من روسيا . وتلاحظ المؤلفة فى هذا المجال أن حديثه عن الدستور لم يظهر فى كتاباته إلا خلال إقامته بمصر .

وخلال السنة الأخيرة من إقامته باستنبول جاءه ميرزا رضا كرمانى وأقام شهورا كما سبق أن أوضحت هوما باكداامان فى كتابها . ثم عاد إلى طهران وقتل الشاه عند زيارته فى أول مايو لضريح عبد العظيم (أحد أحفاد الحسن بن على) . واعترف كرمانى فى التحقيق بأن سيده كان على علم بنيته فى قتل الشاه ،

وأنه (القاتل) سعيد لأنه أحرق قلب الشاه فى ذات المكان الذى سبق أن أحرق فيه قلب أستاذه العظيم.

لقد مال الأفغانى فى سنواته الأخيرة إلى الخيال والاختلاق. وقد عرضه مصرع الشاه إلى الصحافة الأوربية مرة أخرى بعد أن انقطع عنها بمجيئه إلى استنبول. ففى حديثه لصحيفة ألمانية أنكر صلته بقتل الشاه بالرغم من ترحيبه بالفعل نفسه. وفى حديثه لصحيفة أخرى أنكر أن يكون ميرزا قاتل الشاه بسبب عجزه وضعفه. ومع ذلك جرت مكاتبات كثيرة من جانب الحكومة الإيرانية لتسليم الأفغانى حتى قبل مصرع الشاه. وهددت إيران بقطع علاقاتها مع تركيا، وأخرت تنفيذ حكم الإعدام فى قاتل الشاه بغية استكمال التحقيق مع الأفغانى ومحاكمته. وراح الأتراك من جانبهم يطالبون الإيرانيين بأدلة على اشتراك الأفغانى فى تدبير الجريمة، قائلين أنه أفغانى، لا يجوز تسليمه، وإن كان قد قيل إن السلطان سجنه بضعة أيام بعد مصرع الشاه. ولم ينقذه من التسليم على أية حال سوى مرضه المفاجئ ووفاته بعد أسابيع. فقد أصيب بسرطان الفك فى آخر شهر من حياته. ويبدو أن طبيبه عزا ذلك إلى الإفراط فى التدخين والشاى. وفشلت فى إنقاذه عمليتان أجراهما له طبيب السلطان.

وإذا كان الأفغانى قد أوحى بغير شك إلى تلميذه بقتل الشاه كما تقول المؤلفة فإن السفير الإيرانى فى استنبول ظل يقوم بمساع مكثفة لتسليمه إلى الحكومة الإيرانية، حتى أعلن عن مرضه الخطير المفاجئ. وعندئذ أبرق السفير إلى حكومته فى ٣٠ ديسمبر ١٨٩٦ بما طرأ على الموضوع، معلنا فى سعادة عن مرض الأفغانى وقرب أجله، وانتقام الله للشاه، وعدم ضرورة الاستمرار فى المطالبة بتسليمه.

وإذا كانت هوما باكدامان قد قبلت – كما رأينا – رواية موت الأفغانى بالسم ، وأيدتها ببعض الحجج فإن المؤلفة هنا لا تميل إلى هذا الرأى ، وترى موته طبيعيا .

عند هذا الحد تصل المؤلفة إلى خاتمة كتابها الضخم فتقول إن شهرة الأفغانى لم تتحقق إلا بعد وفاته . وإنه أصبح موضوعا للنزاع بين كثير من الأطراف الفكرية المتضادة مثل التقدميين والإخوان المسلمين . وإن شهرته زادت فى مصر وأفغانستان حتى صار « بطلا أسطوريا . وكما يحدث كثيرا لمثل هؤلاء الأبطال فإن نقدهم ليس مستحبا . ومع ذلك فحتى إذا خلصناه من الأساطير فلابد أن يبقى منه رجل كرس معظم حياته لمحاولة إنقاذ أو تحرير البلاد الإسلامية من السيطرة البريطانية ... وقد ألقى ظله بطرق متعددة على القوة والضعف فى الفكر والنشاط الإسلاميين خلال الحقب التالية بعد وفاته . بل إن سمعته تبدو آمنة حتى بعد أن تخضع الأساطير التى حوله للفحص النقدى ... وليس له منافس فى عصره ككاتب سياسى ومتحدث وصاحب نشاط رائد أحس الناس بتأثيره فى كثير من بلاد المسلمين المختلفة » .

وبهذه الخاتمة المقتضبة – على نحو ما فعلت فى كتابها السابق – تنهى المؤلفة كتابها الذى جشمها الكثير من الجهد والوقت . وقد كان الكتاب بحاجة – كما هو واضح – إلى خاتمة أكثر تفصيلا ، تلم – على الأقل – تلك الخيوط العديدة التى أطلقتها المؤلفة ونثرتها على فصول الكتاب التسعة . ولأن قصدها كان أن تكتب سيرة شاملة جديدة للرجل من منظور سياسى فقد اتبعت منهجا تاريخيا صارما إلى حد كبير ، وركزت على سياق الأحداث وتسلسلها وتفاصيلها دون عناية كبيرة بالقضايا الفكرية أو بالتحليل الاجتماعى لخلفية هذه القضايا كما كتب

حامد عنايت رئيس قسم العلوم السياسية بجامعة طهران فى نقده للكتاب ، عند ظهوره ، بمجلة «دراسات إيرانية[1]» . ويضيف عنايت أيضا :

«ومع أن هذا المنهج فى الدراسة قد تستوجبه متطلبات التاريخ المباشر القائم على التتابع الزمنى فهو لا يعين كثيراً أولئك الذين يهتمون بدراسة الأفكار قدر ما يتجاهل فى كثير من الأحوال جدليات عملية التفكير ، ويفرض عليها بناء يستوجبه التتابع الزمنى . وأكبر نقيصة فى الدراسة السيرية هو عجزها عن تقديم قصة شاملة للحياة العقلية للشخص المطلوب دراسته . وهكذا توجد معلومات وافرة عن التطور الثقافى والعقلى لجمال الدين ، وهى معلومات متناثرة على طوال كتاب الأستاذة كيدى ، ولكنها تظل فى كثير من الأحوال منفصلة ، مما يؤدى أحيانا إلى التكرار . ويندر أن يؤدى إلى التقييم النقدى الشامل . وعلى سبيل المثال نجد فى صفحات عديدة أن مفهوم جمال الدين للدين كان وظيفيا ، بمعنى أن الدين عنده أداة ، وخاضع على الدوام للاعتبارات السياسية (صفحات ٩٥ ، ١١٢ ، ١٤٠ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ، الخ) ويثير هذا بالطبع مسألة الإخلاص الدينى عند جمال الدين (وهى مسألة ناقشها الأستاذ إيلى كدورى فى دراسته المختلف عليها : الأفغانى وعبده ـ مقال فى الكفر بالدين والكفاح السياسى فى الإسلام الحديث . لندن . ١٩٦٦) وهذا يواجهنا أيضا بمشكلة العلاقة بين أفكار جمال الدين وتيار الحداثة الإسلامى بوجه عام . فإذا نظرنا إلى بنية الكتاب وجدنا أن القسم الوحيد الذى يتوقع فيه القارئ مناقشة هذه المشاكل بالتفصيل هو الخاتمة ، ولكن هذه الخاتمة تخيب آمالنا بكونها قصيرة (ص ٤٢١ ـ ٤٢٢) وتعجز عن استخلاص الملاحظات المتناثرة للمؤلفة[2]» .

(١) راجع Eranian Studies, pp.246-55
(٢) Idid ., p.247

ويمضى الكاتب الباحث فى نقده للكتاب فيذكر أن محاولة المؤلفة لمناقشة مثل هذه القضايا الفكرية عند تعرضها للرد على الدهريين والرد على رينان لا تشفى الغليل ، وأن ثمة حلقة واحدة على الأقل فى حياة الأفغانى لا يمكن تفسيرها إذا أخذنا بأنه إيرانى ، وتلك هى تدخله المفاجئ فى سياسة أفغانستان فور ظهوره المزعوم هناك عام ١٨٦٦ . ويتساءل : **كيف أمكن لشاب فى عشرينياته الأولى ، بغير تجربة سابقة ، أن يحقق مكانه بارزة فى أعلى الدوائر السياسية ببلد غريب ؟** لقد حاولت المؤلفة الإجابة عن السؤال عن طريق الوثائق المتاحة بأن الأفغانى ربما كان يحمل أوراقا مهمة أو ربما يرجع ذلك إلى مغناطيسيته الشخصية ومقدرته العقلية اللتين استمرتا معه طوال حياته وساعدتاه على اقتحام دوائر أصحاب السلطان والذكاء .

ولكن الكاتب يرى أن هذا الترجيح أشبه بعملية حل الألغاز والفوازير ، وأن مسألة الجدل ــ بعد ذلك ــ حول جنسية الأفغانى لا أهمية لها أحيانا ، وإن كانت المؤلفة تقلل من تفاهتها وتذكرنا بأهميتها على أساس أنها متصلة بمسألة تدين جمال الدين . «وهنا يجب أن نلاحظ نقطتين : الأولى أنه إذا كانت الأستاذة كيدى تعنى بعدم تمسك الأفغانى بالدين حَمْلَه آراء غير سنية فتفسيرها صحيح . ولكن لأن بعض أمثلة عدم تمسكه بالدين قد فسرت بأنها كفر خالص (مثل رده على رينان) ، فإن مسألة جنسيته تصبح مقطوعة الصلة بطبيعة تفكيره الدينى . وأى مسلم بأية جنسية عرضة ــ على قدم المساواة ــ لأن يصبح زنديقا أو ملحدا ، ما لم نزعم أن إيران بيئة أخصب من أى بلد إسلامى آخر فى تفريخ الزندقة والإلحاد . ويبدو أن المؤلفة تؤمن بهذا الزعم بالفعل كما يفهم من بعض ملاحظاتها فى الكتاب (ساق الكاتب بضعة أمثلة) ... فإذا افترضنا أن هذا صحيح فلماذا لم يظهر فى إيران خلال القرن التاسع عشر إلا

القليل جدا من الناس الذين اقتدوا برؤية دينية سياسية مماثلة لرؤية جمال الدين ؟ هل كان عدم تمسك جمال الدين بالدين راجعا إلى نشأته فى إيران أم إلى تأثير الثقافة الغربية التى امتصتها خصائصه العقلية . أما النقطة الأخرى فهى أنه قدر ماكان فى فكر جمال الدين من عناصر تعكس المؤثرات الشيعية فنى إمكاننا أن نشير إلى عناصر تشير بدورها إلى التعاليم السنية ، وعلى رأسها مفهومه المتحرر الغاضب للإسلام الذى كان فى القرن التاسع عشر على الأقل أقرب إلى النمو داخل بيئة سنية لا شيعية ، وكذلك ميوله السلفية التى حببته إلى جماعات متشددة مثل الأخوان المسلمين وكانت مسئولة فيما يبدو عن اتهامه ذات مرة بالوهابية ، وكذلك مناصرته للنظام الجمهورى (ص ١٠٨) التى تتفق أكثر مع النظرية السياسية السنية ونظام البيعة والعهد مما لا يتفق مع الفكرة الشيعية فى الإمامة المنزلة[١] » .

يوصلنا هذا كما يقول الكاتب إلى التساؤل : **ماذا كان فى شخصية جمال الدين وسلوكه حتى يكون له ذلك الأثر البالغ الفريد بين الصفوة المسلمة ؟** إن كيدى تجيب عن ذلك فى الفصل الثانى من كتابها حين تتناول حياة جمال الدين فى مصر. وترى أن لذلك الأثر أربعة أسباب هى : المغناطيسية والجاذبية الشخصية ، ارتباطه بأفكار الفلاسفة الإسلاميين ومناهجهم ، كراهيته للتغلغل الغربى ولاسيما البريطانى فى أراضى المسلمين ، أساليبه التعليمية الحية فى نبذ التكرار والحفظ واستبدالها بتفسير النصوص . ولكن الكاتب يرى أن السببين المتعلقين بالجاذبية الشخصية وكراهية الأجانب هما سر شعبيته ، فى حين أن

---

(١) Ibid, p.251

السببين الآخرين أثبتا فشلها فى كثير من المناسبات كما فى صدامه مع التقليديين فى تركيا .

غير أن ثمة روايات تتناقض تماما مع هذه الخصائص الإيجابية فى شخصيته كزعيم دينى وسياسى ، كما يقول الكاتب . وهذه الروايات ذكرتها المؤلفة ولكنها لم تهتم بالتعليق عليها . ومنها رواية مراسل التايمز فى القاهرة التى تشير إلى أن آراء جمال الدين فجة وعمومية ، ولا أصالة فيها ، وكذلك رواية السيد حسين بلجرامى الشيعى الليبرالى الهندى الذى قال إن معلوماته ضحلة ، فضلا عن رواية أمين الدولة فى مذكراته الذى كتب أن « معرفة جمال الدين كانت تقوم أساسا على ذاكرة قوية للمصادر العامة مثل الصحف والخطب أكثر مما تقوم على العمق ، ولكنه بدا فى بلد جاهل كإيران كنبع من المعرفة » فكيف نوفق بين هذه وتلك من الصفات والخصائص ؟ الجواب هو البعد عن الأوصاف أو الصفات المبالغ فيها ، لاسيما أن كتاباته وأفكاره لا تكشف عن أنه امتداد أو وريث لابن سينا ، وإنما هو فى النهاية كما قالت كيدى « كاتب سياسى رائد ومتحدث وصاحب نشاط سياسى » ، كان يؤمن باستقلال البلاد الإسلامية وقوتها العسكرية ووحدة أهلها ، وكان كل ما عدا ذلك عنده بمثابة وسائل .

وهذا ما يمكن أن يفسر لنا تناقض آرائه أو مواقفه . فهو حين انخرط فى النشاط الماسونى بمصر كان ذلك من أجل خططه السياسية الرامية إلى التغيير . وحين تناقض « الرد على الدهريين » مع آرائه الدينية الأخرى كان ذلك من أجل تحقيق وحدة الهنود ـ مسلمين وغير مسلمين ـ ضد الإنجليز . وحين طفح رده على رينان بالإلحاد كان ذلك لأنه أراد ـ فى باريس ـ أن يؤثر فى جمهور الصفوة الغربية برأيه التطورى المتقدم فى التاريخ مما يقوى مكانة المسلمين فيما تصور .

هذه التفسيرات توحى بها ملاحظات المؤلفة ، وهى ـ عند الكاتب ـ تكشف عن الضعف الأساسى فى تيار الحداثة الإسلامى واهتمامه المسرف بالسياسة على حساب مواجهة بعض القضايا الحيوية الأساسية فى العلاقة بين الإسلام والعالم الحديث . وربما كان هذا واجباً لا مفر منه فى الكفاح ضد الاستعمار فى القرن التاسع عشر . «ولكن ما دل على الضرر الأكثر فيما بعد تمثل فى الأسلوب الخاص الذى اتبعه بعض دعاة الحداثة فى ممارسة السياسة . فقد كانت الجماهير المسلمة فى ذلك الوقت أكثر جهلا مما هى عليه اليوم ، وكانت الصفوة المتعلمة المتنورة ذات المقدرة على قيادة كفاح الجماهير من أجل الاستقلال ضئيلة وبلا قوة . ومن ثمة فكثيرا ما رأى بعض دعاة الحداثة ، ولاسيما جمال الدين ، أن أفضل فرصة لتحقيق مثلهم التقدمية تتمثل فى التقرب من الحكام التقليديين . فلما لم تنجح هذه الطريقة لجأوا إلى سياسة التآمر... وقد ورثت أجيال متعاقبة من دعاة الحداثة هذا الضعف عن الرواد . ومن ثمة ضحّوا بالنهضة الثقافية مقابل النشاط السياسى التآمرى ، وأحلّوا مكائد العصابات محل التربية السياسية للجماهير.[1] .

ويمكن أن نضيف إلى هذا النقد ملاحظات أخرى . وأولى هذه الملاحظات أن المؤلفة فصلت فصلا حاسما بين ما سمته السيرة التقليدية المشهورة (عبده ـ زيدان) وبين المصادر الجديدة كالوثائق الإيرانية والبريطانية ، وفضلت المصادر الجديدة على القديمة بدعوى أن الأخيرة مصدرها الأفغانى نفسه الذى كان يحب أن يظهر أمام الناس بالصورة المرضية له هو شخصيا . ولا نعتقد أن هذا الفصل الحاسم من متطلبات النظر الموضوعى فى كتابة السيرة ، فضلا عن أن

---

(1) Ibic.. , p254

السيرة التقليدية ليست مما يستغنى عنه برمته . وإذا كانت « الوثائق » الإيرانية قد كشفت الكثير عن حياة الأفغانى وأعماله فإن الوثائق البريطانية ـ التى اعتمدت عليها المؤلفة كثيراً ـ ينبغى أن تعامل بذات الحذر الذى عاملت به المؤلفة الوثائق التقليدية ، ابتداء من فترة ظهوره بأفغانستان . وقد سبق أن أشار قدسى زاده إلى ذلك منتقدا كدورى فى تعويله على التقارير البريطانية .

لقد سبق أن لاحظنا عند عرضنا لبحث المؤلفة الأول أن تقرير موظف حكومة كابول عن الأفغانى ذكر أن عينيه زرقاوان (وهما سوداوان) ، وأن عمره ٣٥ سنة (وكان ٣٠ سنة) . وقد استمرت هذه التقارير التى كتبها الإنجليز أو عملائهم على هذا النحو من عدم الدقة طوال حياة الأفغانى بعد ذلك . ومنها تقرير مراسل «التايمز» فى القاهرة فى ٨ سبتمبر ١٨٧٩ الذى ذكر أن الأفغانى أبعد إلى جدة (والصواب أنه أبعد إلى الهند) ، وتقرير فرانك لاسلز قنصل انجلترا العام فى مصر فى ٣٠ سبتمبر ١٨٧٩ الذى ذكر أن الأفغانى سبق نفيه من الجزائر (التى لم يزرها) ، وتقرير السفير البريطانى فى موسكو الذى ذكر أنه سيتولى منصبا إداريا فى التركستان (مما لم تؤيده أية رواية) . ولم يكن عدم الدقة وحده هو طابع هذه التقارير ، فمن الملاحظ أيضا أنها حرصت ـ بشكل عام ـ على التقليل من شأن الأفغانى والاستهانة به . ومن ذلك تقرير مراسل التايمز السابق الذى ذكر أن «هناك رجلا يدعى جمال الدين ، وهو أفغانى ذو ماض مريب ...» ، وتقرير لاسلز السابق أيضا الذى ذكر أن الخديوى توفيق أبلغه أنه نبه منذ فترة إلى نشاط رجل أفغانى اسمه جمال الدين ...» ، وتقرير قنصل انجلترا فى روسيا الذى ذكر أنه «مغامر عربى كان يحرر لفترة صحيفة عربية فى باريس ...» ، ففى هذه التقارير وغيرها لانجد دقة المعلومات ولا موضوعية الحكم . وربما كان ذلك طبيعيا فى القرن الماضى ، بسبب تخلف وسائل الحصول

على المعلومات وتصوير أعداء الإنجليز بصورة مستخفة . ولكن كان على المؤلفة أن تناقش مثل هذه الأمور بدلا من الإفاضة فى إيراد هذه التقارير دون مقارنتها بالرأى الآخر فى مراسلات الرجل أو روايات المصادر الأخرى .

ولعل هذا الاستخفاف بالأفغانى فى التقارير الإنجليزية هو الذى أضفى على الكتاب كله بعد ذلك نغمة عامة من الاستخفاف أيضا بالرجل وأفكاره وأعماله . وهى نغمة ساندتها المؤلفة إلى حد كبير ، بالقول الصريح أحيانا والاعتماد على الروايات المضادة أحيانا أخرى ، وعزل المعلومات والحكايات الإنسانية الصغيرة ذات الدلالة التى تصوره إنسانا كبير القلب مما رواه تلميذه السورى عبد القادر المغربى فى كتابه عنه على سبيل المثال . ومن مظاهر هذا الاستخفاف قول المؤلفة أن شهرة الأفغانى بدأت بعد وفاته . وأبسط دليل على خطأ حكمها واستهانتها بالرجل هو أنها وُجدت مادة ضخمة لكتاب ضخم عن سيرته . وإذا كانت تقصد بالشهرة طابعها الجماهيرى فقد كان من الصعب تحقيق ذلك على مستوى الشرق كله فى زمن كانت فيه الكلمة المطبوعة هى أداة الاتصال الجماهيرى الموجهة إلى الصفوة من المتعلمين . ومع ذلك كان للرجل شهرة فى تركيا ومصر والهند وفرنسا وإيران على الأقل فى حياته ، شهرة داخل نطاق الصفوة على الأقل أيضا . أما بعد وفاته فقد ازدادت شهرته ، وتجاوزت نطاق الصفوة مع ظهور وسائل الاتصال الأوسع بالجماهير وازدياد نسبة متعلميها . وسوف نعود لمناقشة بعض القضايا الأخرى التى أثارها الكتاب عند تقييمنا لحياة الرجل وأفكاره .

— ٨ —

ظلت الدراسات الأفغانية عن الأفغانى بمعزل عن الدراسات الايرانية —

والاستشراقية حتى ظهور «الوثائق» وما تلاها من دراسات . وعندئذ بدأ الدارسون الأفغان فى تناول حياة الرجل الذى انتسب إليهم ونقل رفاته إلى أرضهم ومع ذلك ظلت هذه الدراسات فقيرة إلى حد كبير ، تعول إلى حد كبير أيضا على الدراسات العربية . ومن هذه الدراسات دراسة الباحث **عبد الحكيم طبيبي** ، وهى دراسة مختصرة قسمها ـ بعد المقدمة ـ إلى خمسة فصول تناول فيها ما سماه المبادئ التى سار عليها الأفغانى ، وهى :

١ ـ إنجاز الإصلاحات الوطنية والدولية من القمة عن طريق تأسيس دولة تكون نموذجا لغيرها .

٢ ـ استخدام فرنسا وألمانيا كقوة ثالثة لمساعدة الكفاح الأسيوى ضد انجلترا وروسيا .

٣ ـ استخدام بريطانيا لمساعدة المسلمين ضد روسيا القيصرية كخطة تطبق فى حالة فشل الخطة السابقة .

٤ ـ سفره إلى روسيا (١٨٨٧ ـ ٨٩) للحصول على مساعدتهم ضد الإنجليز فى حالة فشل الخطة السابقة (رقم ٣) .

٥ ـ الجامعة الإسلامية كسلاح ضد السيطرة الغربية وتحرير المسلمين من هذه السيطرة .

هذه المبادئ الخمسة كانت فى الوقت ذاته خططًا سار عليها الأفغانى فى حياته السياسية . وقبل أن يعرض الباحث لهذه الحياة أكد ما سبق أن جاء فى السيرة المعتمدة من أن الأفغانى ولد فى كونارى لسيد (من آل البيت) أفغانى يدعى السيد صفدر ، وأن مسقط رأسه هو قرية شيرجراح من أعمال كونارى .

وأضاف أن شخصه وفكره وجدا ترحيبا من شخصيات عالمية كثيرة منها نهرو وإقبال ونامق كمال .

ولا يختلف الباحث كثيرًا فى الإطار العام لحياة جمال الدين كما سجلتها الدراسات السابقة ، ولكنه يعرض لهذا الإطار دون تفاصيل أو هوامش . ومن ذلك أن الإنجليز عرضوا على الأفغانى ـ بسبب ثورة المهدى فى السودان ـ أن يكون حاكماً هناك بهدف التخلص من المهدى والأفغانى فى آن واحد ، وأن راندولف تشرشل كان وسيط العرض ، ولكن الأفغانى ابتسم وقال : «منذ متى كان الإنجليز مُلاَّكا للسودان ؟ إن السودان مِلْك للسودانيين» ومن ذلك أيضا سعيه مع الإنجليز لتكوين اتحاد بين أفغانستان وتركيا وإيران وبريطانيا . وقد تباحث بشأن ذلك مع درموند وولف واتفقا على السفر معا إلى استنبول وعرض الأمر على السلطان . ولكن وولف خذله فى آخر لحظة وسافر وحده ، فغضب الأفغانى وفقد الأمل فى مساعدة بريطانيا للشرقيين . وفى أثناء وجوده بلندن شجع البريطانيين على إعلان الحرب ضد روسيا القيصرية وإعلان الجهاد المقدس فى بلاد الإسلام فى صف الإنجليز . فلما فشل فى تحقيق هذا الهدف فكر خلال رحلته إلى روسيا فى تأليب الروس على البريطانيين . وفى روسيا قضى وقته فى كتابة المنشورات ضد الإنجليز مع المهراجا الهندى ديليب سينج ، وكان يرسل هذه المنشورات إلى مصر لتوزيعها مع رجل أفغانى يدعى عبد الرسول (ذكره بلنت فى يومياته) وفى روسيا أيضا عرض عليه منصب شيخ الإسلام فرفض العرض . وانتهى الأمر بأن الروس لم يرحبوا بفكرة محاربة الإنجليز بسبب العلاقة الوثيقة التى ربطت بين القيصر والملكة فيكتوريا (زواجُ ابنته بابن الملكة) ولم يجد الأفغانى أمامه سوى الاعتماد على آخر مبدأ أو خطة ، أى الوحدة الإسلامية . ولكن انشغاله بخصومة الشاه وسوء الوضع فى إيران لم يسعفاه على تحقيق

خطته ، حتى وافق على السفر إلى تركيا بهدف العمل من أجل الخطة . ولكن السلطان لم يمكنه من ذلك .

ليس فى هذا الكتاب الصغير وثيقة واحدة سوى صورة زنكوغرافية لورقة بخط الأفغانى كتب عليها أسمه وتوقيعه بعبارة « **من سكنة كابل من أهالى الأفغان ـ السيد جمال الدين من سادات كنر** » . وقد اتخذ المؤلف هذه العبارة سندا لنسبه الأفغانى إلى أفغانستان . وباستثناء ذلك لايوجد فى الكتاب مايثبت أفغانية الأفغانى سوى المتواتر والمشهور من الروايات فى العربية .

ـ ٩ ـ

ظللنا فى عزلة تامة عن الوثائق والدراسات المبنية عليها عشرين عامًا . حتى نشر **الدكتور لويس عوض** سلسلة مقالاته بعنوان « **الايرانى الغامض فى مصر** » بمجلة « التضامن » بلندن فى الفترة من ١٦ إبريل إلى ١٠ سبتمبر ١٩٨٣ . وفى هذه المقالات التى بلغت ١٨ مقالة رجع الكاتب إلى مصدرين أساسيين استقى منهما مادة البحث ونصوصه وبعض أحكامه . وكان رجوعه إلى المصدر الثانى مترتبا بالضرورة على رجوعه إلى المصدر الأول . ولكنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى ذلك إلا عند رجوعه للمصدر الثانى ، وعندئذ كان يذكره مشيرا أحيانا إلى أرقام الصفحات التى ينقل منها . وعند رجوعه للمصدر الأول كان يكتفى بالإشارة إلى المصادر الأصلية لهذا المصدر ، وهى طريقة معيبة أوقعته فى مشاكل كثيرة كان فى غنى عنها لو تواضع واقتصر على المصدر المباشر الذى ينقل عنه .

أما المصدر الأول لهذه المقالات فهو الكتاب الضخم الذى ألفته نيكى كيدى حول سيرة الأفغانى السياسية . وأما المصدر الآخر فكان الجزء الأول من

الكتاب الضخم أيضا الذى ألفه محمد رشيد رضا حول تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ، وكان هذا المصدر نفسه من مصادر المصدر الأول . ومن ثـمة كان من الطبيعى أن يعود إليه الكاتب ، ولاسيما فيما يتعلق بالنصوص العربية التى ترجمتها الباحثة الأمريكية إلى الإنجليزية فى كتابها . ومع ذلك رجع الكاتب إلى بعض المصادر الثانوية الأخرى مثل كتاب كرومر عن مصر وكتاب محمد أحمد خلف الله عن عبد الله النديم . وفى هذا كله ، وعلى طول المقالات الثمانى عشرة ، بدا أمام القارئ وكأنه أحاط بالموضوع ووثائقه ودراساته الاستشراقية كما سنرى .

وقد استهل لويس عوض مقالاته بعبارة تردنا على الفور إلى خاتـمة كتاب كيدى قال فيها حول إقامة الأفغانى بمصر :

« وأهم من كل هذا أنه بنى لنفسه وبنيت له فى مصر أسطورة ، حتى غدا الناس فى مصر يقدسونه دون أن يقرأوا له شيئا ، ويقرأون عنه أكثر مما يقرأون له . ويضعونه فوق مستوى النقد ، بل فوق مستوى البحث ، وهو داء وبيل . حتى مدارس الفكر المخالفة له انبهرت به فلم تعد تعرف أنها تخالفه فى أكثر ما يقول » .

ويشير بعد ذلك إلى ما صدر عن الأفغانى من دراسات بقوله :

« ومع ذلك ففى السنوات العشر الأخيرة توافر عليه الدارسون ولاسيما فى أوربا وأميركا يحاولون الكشف عن لغزه ... »

ومع التغاضى عن حساب السنين العشرين التى حسبها الكاتب عشرا يمضى فيشير إلى بعض عناوين الكتب للدارسين الذين عناهم بعبارته السابقة ، وكلها صدرت قبل عشر سنوات كما أوضحنا من قبل .ولكنه يثير الشك ، ابتداء ، فى

اطلاعه على جهود هؤلاء الدارسين حين يذكر ــ فى معرض ذكره للعناوين ــ أن من أهم الكتب التى صدرت فى الأعوام الأخيرة عن الأفغانى : «وثائق غير منشورة تتصل بالسيد جمال الدين الأفغانى» للأستاذين إيراج أفشارو أصغر مهدوى (بالفرنسية طهران ١٩٦٣)» . ولا يقع الشك بسبب العنوان غير الدقيق للوثائق كما سبق أن أثبتناه ، وإنما يقع بسبب كلمة «بالفرنسية» . فالكتاب ليس فيه من الفرنسية سوى عناوينه التى وضعت على صفحة غلافه الأخير . أما مادته فلغتها هى الفارسية التى ترجمت إليها الوثائق . ثم يأتى بعد ذلك الجانب الأكبر من الكتاب الضخم ويتكون من صور فوتوغرافية لكثير من الوثائق المتصلة بالأفغانى بعديد من اللغات على رأسها الفارسية والعربية . ومعنى هذا أن الكاتب لم يطلع على هذه الوثائق إلا فى اقتباسات الباحثة الأمريكية منها .

يؤكد ما نقول دليلان واضحان فى المقالات ومنتشران على طولها .

أما الدليل الأول فهو العبارات الكثيرة المنتشرة مثل : «ولكن الوثائق البريطانية تشتمل على قصيدة نظمها الأفغانى فى رشدى (صحته رشيدى) باشا وزير الداخلية» ، أو «وفى جوازات السفر التى كان يزوده بها قناصل إيران وهى مصورة فى الوثائق البريطانية» أو «ففى الوثائق البريطانية دعوات للأفغانى لحضور اجتماعات المحفل الماسونى» أو «وفى وثائق وزارة الخارجية البريطانية صورة من خطاب مسهب كتبه الأفغانى بالعربية من بور سعيد إلى راعيه رياض باشا» .... الخ . ففى هذه العبارات وغيرها يخلط الكاتب بين «الوثائق» والوثائق البريطانية ، وكل ما ذكره من بيانات مقصود به «الوثائق» ، أى الوثائق الإيرانية التى نشرتها جامعة طهران ، ولا وجود لها فى الوثائق البريطانية . وقد درجت كيدى وغيرها من الباحثين على الإشارة إلى الوثائق الإيرانية فى الهامش بكلمة «الوثائق» فحسب .

ويبدو أن الكاتب لم ينتبه إلى ذلك فتمادى فى الخلط بين الوثائق ، وهو خلط يصل أحيانا إلى حد الشطط حين يقول مثلا : «**وفى ٢٤ ديسمبر كتب محمد عبده من تونس إلى الأفغانى فى باريس خطابا محفوظا فى مكتبة المجلس بطهران . ومنه صورة مترجمة بالفارسية فى وثائق وزارة الخارجية البريطانية ، وقد ترجمته الدكتورة هوما باكدامان إلى الفرنسية فى كتابها عن الأفغانى**» . فالخطاب موجود بالفعل بمكتبة المجلس بطهران ضمن وثائق الأفغانى ، ولكن لماذا توجد منه نسخة مترجمة بالفارسية ـ لا الإنجليزية ـ فى وثائق الخارجية البريطانية ؟ وما قيمتها التاريخية ؟ السبب أن كيدى رجعت إلى الترجمة الفرنسية التى جاءت فى مقتطفات باكدامان بكتابها ، ولكن باكدامان لم تترجم الخطاب كاملا إلى الفرنسية وإنما اقتبست منه . وكذلك الحال حين يشير الكاتب إلى خطاب كتبه الأفغانى لشخصية تركية كبيرة بالفارسية حول الوحدة الإسلامية فيذكر أنه «مصور ومحفوظة صوره فى وثائق وزارة الخارجية البريطانية تحت رقم مصورات ٢٦ ـ ٢٧» والصحيح أن الرقم المذكور موجود فى «الوثائق» الإيرانية مرة أخرى ، وأن كيدى أشارت إلى ذلك فى الهامش حين اقتبست منه ض عباراته . وإذا كانت كيدى قد عارضت باكدامان فى أن الخطاب كتب أوائل إقامة الأفغانى بمصر ، وأنه كتب فى أواخر إقامته عامي ١٨٧٧ ـ ٧٨ بسبب بعض ما جاء فيه عن الحرب الروسية التركية فقد جاراها الكاتب هنا (التضامن : ١٦ / ٧ / ٨٣ ص ٨٠) ورتب على ذلك أربع نتائج خطيرة منها أن الأفغانى :

«وقت أن كان يتبنى فى مصر دعوة «القومية المصرية» ودعوة «مصر للمصريين» ويذكر المصريين بأمجاد الفراعنة مسايرة للتيار الوطنى الجارف ضد الاستعمار الأوربى والاستعمار التركى جميعا ، كان يخطط سرا مع ركائزه العثمانية

لنسف كل دعوة للقوميات الوطنية ويمهد لتوحيد العالم الإسلامى تحت الخلافة العثمانية » .

ولكن مسودة هذا الخطاب نفسه الذى كتبه الأفغانى ـ بلا تاريخ ـ ووجهه إلى شخصية عثمانية كبيرة لا تعنى أنه « بيّضها » وأرسلها من ناحية ، ولا تعنى ـ من ناحية أخرى ـ كل هذه النتائج الخطيرة التى رتبها الكاتب ، فضلا عن أن باكداامان مالت إلى أنه كتبها فى أوائل إقامته بمصر ، وهذا هو الأرجح ، لأنه ما معنى أن ينقطع هذا الانقطاع الطويل عن صلاته بالعثمانيين ثم يكتب لهم فجأة عن مشروع للوحدة ؟

من قبيل الشطط أيضا ما يقوله الكاتب عن العروة الوثقى :

« وفى الوثائق البريطانية قائمة تفصيلية بأسماء من كانت « العروة الوثقى » ترسل إليهم فى العالم الإسلامى ، مما يدل على أن جواسيس الإنجليز كانوا قريبين من مركز إدارتها » (التضامن : ١٣ / ٨ / ٨٣ ص ٦٥) .

وهو قد قرأ الملاحظة عند كيدى ، ولكن خلطه بين الوثائق هو الذى أدى به إلى الشطط فى التعليق . فالقائمة التى يتحدث عنها وجدت فى « الوثائق » أى أوراقه الايرانية . وبذلك لم يكن هناك جواسيس للإنجليز قريبين من مركز إدارة الجريدة أو شىء من هذا القبيل !

أما الدليل الآخر على عدم اطلاع الكاتب على « الوثائق » فيتمثل فى نصوص الوثائق ـ ولاسيما الرسائل ـ العربية التى نقلتها كيدى أو اقتبست منها كمسودة خطاب الأفغانى لرياض باشا . وقد حاولت كيدى أن تترجم المسودة بكاملها فى آخر كتابها ، ولكن التوفيق خانها فى كثير من المواضع بسبب كثرة الشطب ودقة الخط وعدم وضوح الصورة . وحاول الكاتب أن يتجنب الترجمة

الحرفية حتى لا يبدو غير مطلع على أصل المسودة التى جاءت بالوثائق . وكانت النتيجة أن كيدى أوقعته فى الخطأ نتيجة قلة خبرتها بخط الأفغانى . فقد قرأت عبارة « وإن الشيخ البكرى أولاً وشاهين باشا ثانياً » ونقلتها بصورة أخرى هى : « والشيخ البكرى أولا وسامين باشا ثانيا » ، ربما لأن الأفغانى درج على كتابة الهاء قريبة من الميم . ومع أن العبارة كلها مشطوبة فى الأصل ومصححة بعبارة أخرى لا يوجد بها اسم شاهين باشا فقد نقلتها المؤلفة دون التصحيح ، ثم نقلها عنها لويس عوض كما هى وترجم « سامين » بكلمة « سمين » وأضاف بين قوسين « يبدو أن سمين باشا هذا هو راتب باشا الذى قاد ثورة الضباط الأولى على الوزارة الأوروبية الأولى ، وزارة نوبار » (التضامن : ١٦ / ٧ / ٨٣ ص ٧٩) .

وقد ترتب على عدم إطلاع الكاتب على « الوثائق » ـ فوق ما ذكرناه ـ أنه تعامل مع المادة المتاحة فى كتاب كيدى ـ وهى مادة غزيرة ـ بشىء كبير من الانبهار . فلم يناقش صحة هذه المادة أو كفاءتها فى التعبير ، وإنما جارى المؤلفة فى كثير من أحكامها التى درجت فيها على التقليل من شأن الأفغانى . وكان فى مجاراته « ملكياً أكثر من الملك » فى كثير من الأحيان . ومن ذلك قوله عن دراسة الأفغانى وإقامته بالعراق .

« وفى أثناء إقامته فى العراق نسخ بخط يده رسالة عنوانها » رسالة فى الصناعات « من وضع الشيخ أحمد الإحسائى مؤسس مذهب الشيخية ، ودوّن عليها أنه نسخ هذه الرسالة فى بغداد ، دار السلام ، حيث هو غريب عن الديار ومنفى عن الأوطان ، وقعها بإمضاء جمال الدين الحسينى الاستانبولى . والأستاذة نيكى كيدى تقول مع غيرها أنه نسخ هذه الرسالة أثناء دراسته الأولى فى النجف ، أى قبل رحلته الأولى إلى الهند فى ١٨٥٧ . فعبارة « منفى عن الأوطان » تشير إلى هجرته الإجبارية عن إيران . إذ من المستبعد أن يعد

الأفغانى إبعاده عن الهند إبعادا عن الأوطان . فهو لم ينسب نفسه إلى الهند فى أية مرحلة من حياته ، وإنما الذى يلفت النظر فى هذا التوقيع أن الأفغانى كان يلقب نفسه فى العراق بالاستانبولى . والأغرب من هذا أن اسم بغداد مشطوب بالحبر الأحمر ، وعليه كلمة أخرى غير مقروءة كأنما هناك محاولة لستر مروره ببغداد أو اضطراب ، لأن الرسالة من أدب الشيعة الشيخية بينما الناسخ قد قرر أن يسمى نفسه الاستانبولى وينتحل الصفة التركية . وبالتالى فالمفترض أن يكون سنيا . كذلك شطب الأفغانى كلمة «الاستانبولى» وكتب عليها بالحبر الأحمر « الكابولى » غالبا بعد أن استقر أمْره فى كابول عاصمة أفغانبستان » (التضامن : ٣٠ / ٤ ص ٦٨) .

هذه أولا إحدى المرات النادرة التى ينسب فيها الكاتب ما ينقله إلى صاحبته أو كتابها . ومع ذلك فقد جاراها فيما كتبت نتيجة عدم اطلاعه على الوثائق الأصلية ونقله عن مصدر واحد هو كتابها ، فكانت النتيجة أيضا أنه عبر عن مبالغة المؤلفة فى التقليل من شأن الرجل حين ذكرت (هامش ص ٢١ ـ ٢٢ من كتابها) أن الأفغانى كتب على كلمة « بغداد » محاولا طمسها ومشيراً إلى رغبته فى إخفاء إقامته هناك فى شبابه ، وأنه لا توجد أى سجلات تثبت إشارته إلى إقامته المبكرة ببغداد . وبالرجوع إلى « الوثائق » نجد أن ما فعله الرجل ببساطة ـ وكان تحت العشرين ـ هو كتابة العبارة التالية بالعربية فى نهاية الرسالة : «كتبته بيدى فى دار السلام بغداد وأنا الغريب فى البلدان والطريد عن الأوطان ـ جمال الدين الحسينى الاستانبولى » ثم كتب على كلمة بغداد بالقلم الأحمر كلمة « الشريفة » ، وظهرت كلمة « الاستانبولى » أقرب إلى المشطوبة . ومع ذلك أليست « دار السلام » هى نفسها « بغداد » ؟ بل إن كلمة « بغداد » واضحة تحت كلمة « الشريفة » . فليس ثمة مجال إذن للظن بأنه أراد إخفاء حقيقة

دراسته ببغداد ، وإنما أراد أن يؤكد علو مكانة بغداد عنده فوصف « دار السلام » بكلمة « الشريفة » . ولكنها فى النهاية مسألة الأخذ عن مصدر واحد . فهذه الملاحظة الكيدية إذا صح التعبير ليس صحيحا أنها وردت فى كتاب آخر غير كتاب كيدى .

ومن قبيل هذه المجاراة أنه قال إن الأفغانى بدأ نشاطة الماسونى عام ١٨٧٥ بالقاهرة ولو كان قد رجع إلى « الوثائق » أو كتاب باكداماان ـ الذى أوهمنا أنه رجع إليه ـ لعلم أن الرجل بدأ ذلك النشاط عام ١٨٧٦ وسجل ذلك فى مفكرته ، ونقلته باكداماان إلى الفرنسية كما سبق أن أوضحنا .

ولكن هذه المجاراة سرعان ما تصبح نقلا مباشراً أو غير مباشر دون الإشارة إلى مصدر النقل . فحين تقول كيدى إن الفضل يرجع إلى هوما باكداماان فى الكشف عن مصادر تمويل جريدة « العروة الوثقى » بما نشرته من خطابات عثرت عليها فى صحيفة « باريس » الفرنسية (ص ٢١٦ من كتاب كيدى) يكون ذلك معقولا لأنها أشارت إلى كتاب باكداماان بصفحاته فى الهامش ، وأثبتت فضلها فى المتن . ولكن لويس عوض ينقل هذا مباشرة دون مجهود موحيا بأنه نقل عن باكداماان . فقد تساءل : « من كان يمول هذه العملية ؟ » وأجاب : « الفضل للدكتورة هوما باكداماان لاكتشافها مصادر تمويل الأفغانى ومحمد عبده فى باريس فى فترة العروة الوثقى . فهناك مقالان فى جريدة « باريس » بتاريخ ٣ ديسمبر و ١٢ ديسمبر ١٨٨٤ يلقيان ضوءا على بعض مصادر تمويل الأفغانى ومحمد عبده » (التضامن : ١٣ / ٨ ص ٦٥) ثم يشير إلى المقالين (وهما فى الحقيقة خطابان إلى محرر الصحيفة كما ذكرت باكداماان) على النحو الذى أشارت إليهما كيدى .

هذا النقل المباشر غير الأمين فى الإشارة إلى المصدر هو السائد فى مقالات لويس عوض . وأمثلته أكثر من أن تحصى ، مثلما لا نستطيع إحصاء النقل غير المباشر ، أى نقل النصوص من الصحف أو الكتب الأخرى الواردة فى كتاب كيدى . ومن الغريب مثلا أن الناقل يشير إلى أرقام صفحات كتب مثل كتاب « جوردون فى الخرطوم » لويلفرد بلنت حين ينقل عنه فقرة أو أخرى ، وكذلك يفعل مع يوميات بلنت ، ولكنه لا يشير إلى كيدى صاحبة الحق فى أن يشار إليها . ولا ندرى دوافع مثل هذا التصرف المعيب سوى أنه تعبير عن الرغبة فى الظهور بمظهر العليم المطلع على مصادر الموضوع المختلفة . وهى سقطة بأى معنى من المعانى ، تتفاقم كلما حاول الكاتب أن يبدو صاحب الجهد الأصلى . ومن ذلك قوله عن المرحلة المصرية فى حياة الأفغانى :

« وقد حاول فى تلك المرحلة أن ينشئ محورا من روسيا وأفغانستان ضد الاستعمار البريطانى فى الهند ووسط آسيا الإسلامية . وفى قمة صراعه فى مصر ضد الوزارة الأوربية نجدة يجدد هذه الذكريات الروسية القديمة . ففى خريف ١٨٧٨ نشرت جريدة مصر مقالا بعنوان « البيان » فى الإنكليز والأفغان » والنص العربى ليس أمامى ، وإنما أمامى قسم من الترجمة الإنجليزية لهذا المقال نشرته جريدة النحلة (عدد ١٥ ديسمبر ١٨٧٨) التى كان يحررها لويس صابونجى فى لندن ويصدرها باللغتين الإنجليزية والعربية »(التضامن : ١١ / ٦ ص ٥٩) ثم يسوق بعد ذلك النص الذى نقلته كيدى عن مجلة النحلة مع الاختصار (ص ١٠٢ ـ ١٠٣) دون أن يذكر أنه نقل النص عنها . فقد اكتفى بأن أمامه قسما من الترجمة الإنجليزية للمقال . والأصل عند كيدى تقدمه بقولها :

« فى خريف ١٨٧٨ نشر الأفغانى مقالا طويلا فى صحيفة مصر عن الإنجليز

والأفغان (البيان فى الإنجليز والأفغان) ترجم إلى الإنجليزية ونشر بصحيفة Home Ward Mail وأعيد نشر أجزاء من الترجمة الإنجليزية فى صحيفة «النحلة» التى كان يصدرها لويس صابونجى بالعربية والإنجليزية فى لندن حيث كان يقيم فى ذلك الوقت» (ص ١٠٢).

وتعترف كيدى فى هامش الصفحة التالية بالفضل فى الحصول على نص الترجمة لقدسى زاده الذى بعث إليها بصورة لها. ولأنها لم تطلع على «النحلة» فقد وصفتها بأنها «صحيفة»، وهى «مجلة» كانت تصدر فى القطع المتوسط للمجلات اليوم. أما لويس عوض فقد وصفها بأنها «جريدة» ولم يذكر كيدى فضل إتاحة النص له فى كتابها. ولم يذكر رقم الصفحة لأن كيدى لم تذكرها أيضا.

ومن قبيل عدم الاعتراف بالفضل العلمى قول الكاتب عن إبراهيم المويلحى الذى اتصل بويلفرد بلنت حول مسألة المهدى فى السودان، وقدم نفسه لبلنت ــ كما يقول فى كتابه عن جوردون ــ بصفته وكيل المهدى:

«ومع ذلك فادعاؤه أنه وكيل المهدى بعيد جدا عن الحقيقة. فجمال الدين وحده له نفوذ فى هذا الاتجاه» (التضامن: ٣/ ٩ ص ٦١).

وهذا الحكم نفسه تلخيص لقول كيدى:

«من الصعب تحديد السبب الذى جعل بلنت قادرا على اكتشاف ادعاء المويلحى لا ادعاء الأفغانى. ولا شك أن المويلحى سمع من الأفغانى أو جودت باهتمام بلنت البالغ بمسألة المفاوضات حول السودان. وأغلب الظن أن اهتمام

بلنت المعروف بالموضوع هو الذى أتاح للمويلحى أو من معه فكرة ضرورة تقديم نفسه لبلنت بصفته وكيلا للمهدى» (ص ٢٣٨).

ومع ذلك لم يشر لويس عوض إلى كيدى كمصدر لما رواه عن المويلحى ومغامراته فى لندن لحساب الأفغانى ، وإنما أشار إلى كتاب «جوردون فى الخرطوم» الذى اتخذته كيدى نفسها مصدرا فى الموضوع. وكان حكمه السابق على المويلحى منقولا عن بلنت وكيدى معا.

وإذا كان لويس عوض قد أغفل مسألتى «الرد على رينان» والمرأة الألمانية اللتين وردتا بكتاب كيدى وغيرها ، وإذا كان قد توقف فى مقالاته عند بداية المرحلة الأخيرة فى حياة الأفغانى ، فقد سار فى هذه المقالات على نهج كيدى التاريخى مع بعض الرتوش والاستطرادات. ولكنه فى الحقيقة حاول كثيراً أن يتحرر من أحكام الباحثة الأمريكية ، وأن يجتهد فى أحكامه التى بناها على نصوص كتابها وماضمه من معلومات غزيرة. وكانت اجتهاداته وتحليلاته فوق طاقة كيدى التى التزمت بعرض المادة أساسا مع شيء من التحليل. ولكن مشكلة هذه الاجتهادات هى نفسها مشكلة اجتهادات كيدى ، وهى أنها تقوم على الظن أو الاستنتاج دون الاستناد إلى وثائق مؤكدة. وسنعرض فيما يلى لأربعة أمثلة من هذه الاجتهادات التى أبداها لويس عوض.

المثال الأول : رتب على النشاط الماسونى الذى قام به الأفغانى بمصر أربع نتائج هى :

١ ــ أن الأفغانى كان معروفا للإنجليز وفى الحياة العامة المصرية على الأقل منذ عام ١٨٧٥.

٢ ـ أن الأفغانى مر بفترة تعاون كامل مع الإنجليز أيام حربهم الضارية على إسماعيل ، وإلا ما سمحوا له بانتخابه رئيسا لمحفل كوكب الشرق الذى كان فرعا من المحفل الرئيسى فى إنجلترا ، وأن هذا التعاون استمر بين الأفغانى والإنجليز بين ربيع ١٨٧٥ حين طلب الانضمام إلى المحفل الماسونى وصيف ١٨٧٨ وهو تاريخ فرض الوزارة الأوربية.

٣ ـ إن الإنجليز انقلبوا على الأفغانى بعد أن انقلب عليهم على الأرجح بسبب تشكيل الحكومة الأوربية برئاسة نوبار باشا ، فتسببوا فى طرده أيام إسماعيل من المحفل الماسونى أولاً ثم فى إبعاده أيام توفيق . وهنا يعارض الكاتب الباحثة الأمريكية لأول مرة علنا فى أن يكون المحفل الإنجليزى قد طرد الأفغانى لأنه أراد الانحراف به إلى السياسة . ويرى أن طرده كان بسبب تنديده بنوبار باشا ووزارته الأوروبية .

٤ ـ إن إبعاد الأفغانى كما يتبين من تقرير القنصل الإنجليزى لوزير خارجيته لم يكن بمبادرة من الخديوى توفيق ولكنه كان بإيعاز الإنجليز فى مصر. (التضامن : ١٦ / ٤ ص ٥٤) .

وهذه النتائج الأربع أو الاستنتاجات الأربعة لا تسندها أية وثيقة للأسف ، وإنما هى محض ترجيحات تقبل الصواب والخطأ . فمن الثابت فى « الوثائق » أن الأفغانى طلب الانضمام إلى محفل الشرق الفرنسى فى ٢٢ ربيع الثانى ١٢٩٢ (٣١ مارس ١٨٧٥) ، وأنه قبل عضوا به فى ٦ فبراير ١٨٧٦ ، أى بعد نحو عام من تقديمه الطلب ، وأنه انتخب رئيساً لمحفل كوكب الشرق الإنجليزى فى يونيو ١٨٧٨ ، وأنه تلقى ١١ دعوة من محافل مختلفة أثناء وجوده بمصر ، فضلا عن أنه أسس محفلا أهليا ـ بعيدا عن الأجانب ـ كان الخديوى توفيق من

أعضائه . وكان نشاطه الماسونى كله سياسيا كما شهد بذلك تليمذاه عبده واسحق وغيرهما . (أليس التنديد بوزارة نوبار الأوربية وراعيها الإنجليزى السير ريفرز ويلسون عملا سياسيا ؟) ومع ذلك لم يستطع الدارسون للوثائق أن يحددوا طبيعة هذا النشاط السياسى على وجه اليقين . وإذا كان الأفغانى معروفا للإنجليز وفى الحياة العامة فى مصر منذ ١٨٧٥ على الأقل فكيف لم يظهر له نشاط حتى عام ١٨٧٨ سوى التدريس فى إطار ضيق ؟ وكيف لم يجد له الإنجليز فى تقاريرهم سوى صورة هزيلة غامضة ؟ صحيح أنه لم يذكر الإنجليز فى رسالته لرياض باشا كسبب لطرده من مصر ولكن هل كان توفيق يسمح له بالاستمرار فى الهجوم على التدخل الأجنبى لو أن الإنجليز كانوا راضين عنه ؟ لقد أشاع عنه الإنجليز أنه طرد من محفلهم لأنه لم يعترف بأن للكون بناء أعظم . ثم أشاع الخديوى بعد طرده أنه كان على رأس جمعية تهدف إلى فساد الدين والدنيا . ومع ذلك فمن الصعب تحديد نصيب الباطل من الحق فى مجتمع كان يعيش ـ وقتها ـ على الشائعات والدسائس .

المثال الثانى : يقول الكاتب تعليقا على ما كتبه سليم العنحورى حول دور الأفغانى فى الثورة العرابية : «أما قول العنحورى بأن كلمات الأفغانى أطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العرابية فكلام غير دقيق ، لأن الأفغانى ومعه محمد عبده كان لهما رأى سيىء فى زعماء اعرابيين نعرفه من خطابات محمد عبده وغيره للأفغانى من بيروت عام ١٨٨٣ وهى محفوظة فى الوثائق البريطانية ، وقد تحدث عنها الأستاذ إيلى كدورى فى كتابه عن «الأفغانى» (ص ٢٦ ـ ٣٤) وهى تفيض بالاحتقار لجهل عرابى ورجاله ولعدم خبرتهم بشئون الحكم والسياسة حين تولوا أمر البلاد بعد نفى الأفغانى ، فضلا عن أن دعوة «مصر للمصريين» والدعوة الدستورية وهما لب الثورة العرابية تناقضان دعوة العروة

الوثق العثمانية ودعوة المستبد العادل وهما عماد تفكير الأفغانى السياسى» (التضامن : ٤ / ٦ ص ٦١) .

وبغض النظر عن الخلط ـ مرة أخرى ـ بين «الوثائق» والوثائق البريطانية فخطابات عبده وغيره لم تعرف طريقها إلى بريطانيا إلا منشورة فى إيران ، وبغض النظر أيضا عن أن كدورى تحدث عن هذه الخطابات ، وهو قد فعل ذلك لا من وجهة البحث فى الثورة العرابية وإنما من وجهة البحث فى الكفر بالأديان عند الأفغانى وعبده ، فبغض النظر عن هذه السقطات التى سببها المصدر الواحد فإن الاجتهاد منصب على دور الأفغانى فى الثورة العرابية . وقد تحدث محمد عبده وإبراهيم اللقانى على التحديد فى رسالتين لهما إلى الأفغانى من بيروت عن عرابى وحركته ولكنهما لم يفيضا بالاحتقار لجهل عرابى ورجاله كما تخيل الكاتب ، وإنما كانا حرين حريصين إزاء الثورة بالرغم من ترحيبهما الضمنى بها واختيارهما مع سعد زغلول بين الشبان الذين وقع عليهم اختيار عصبة الثورة حين أخذوا فى «تنقية الوظائف» على حد تعبير اللقانى فى رسالته . ولم يخرج الثلاثة عند تعاونهم مع الثورة عن الحد الذى أوقفوا أنفسهم عنده فى تلك الحوادث على حد تعبيره أيضا . وتعرضوا بسبب ذلك للسجن والتشريد والنفى عند فشل الثورة ودخول الإنجليز . ومعنى هذا بوضوح أن تلاميذ الأفغانى تعلموا من إبعاده درس الحذر وإخفاء مشاعرهم عند اللزوم اتقاء للخطر ، وأنهم كانوا يرحبون من قلوبهم بالثورة ، وإن اضطروا فى العلن أحيانا إلى التزام الحياد إزاءها أو الهجوم عليها ، فضلا عن أن استنكارهم لعرابى ورميهم إياه بالجهل جاء بعد فشل الثورة وليس أثناءها.

لقد استخدم الأفغانى نفسه فى رسالته لرياض باشا التى كشفتها «الوثائق» تعبير «المجازف» فى وصف عرابى وتعبير «الفتنة» فى وصف الثورة ، لأنه كان

يخاطب عدوا لهما . ومع ذلك لم يحتقر « عرابى باشا » ـ على حد تعبيره ـ أو رجاله . بل إنه سارع فى باريس بإرسال « العروة الوثقى » إليه فى منفاه . وقد كشفت « الوثائق » أيضا عن رسالة من عرابى فى منفاه إلى محمد عبده يتحدث فيها عن وصول العدد العاشر إليه ويطلب موالاته بنسخ من الجريدة له ولمحمود فهمى زميله فى المنفى . وفى هذه الرسالة وصف الأفغانى بأنه « وارث علوم الأنبياء والمرسلين » . ومن المعروف أن الأفغانى ضم إلى محفله الماسونى بالقاهرة محمود سامى البارودى باشا رئيس الوزراء فى عهد الثورة . ومعنى هذا أنه كانت ثمة صلة مؤكدة بين « العرابيين » و « الأفغانيين » وقاعدة مشتركة هى العمل من أجل إنقاذ الوطن من مشاكله الاقتصادية وتحريره من الأجانب مع تطبيق الدستور . ولم يكن ثمة تناقض وقت وجود الأفغانى بمصر بَيْنَ فكره وفكر الثورة المعلنين . فالأفغانى نفسه كان يرفع شعار « مصر للمصريين » وينادى بالحكم الدستورى كما هو واضح فى خطبة زيزينيا ومقالاته بجريدة مصر . أما دعوة العروة الوثقى العثمانية ودعوة المستبد العادل فقد ظهرتا بعد إبعاده من مصر وتأسيسه « العروة الوثقى » . وقد كانت الستتان الأخيرتان فى إقامة الأفغانى بمصر أشبه بفترة الحمل بالنسبة للثورة التى ولدت بعد إبعاده . وكانت خميرة الثورة قد نضجت فى تلك الفترة على نار الأفغانى وتلاميذه . ومن ثمة يكون اجتهاد العنحورى سليما حين يقول إن كلمات الأفغانى أطلقت الشرارة الأولى فى الثورة العرابية . وبالمثل يصدق اجتهاد عبد الرحمن الرافعى وغيره من المؤرخين بعد ذلك فى اتفاقهم مع العنحورى . فليس من المعقول أن يتجاهل ضباط الجيش الراغبين فى الثورة وقتها نشاط الأفغانى وتلاميذه فى الوقت الذى كانت فيه القاهرة أقرب إلى القرية الصغيرة المكشوفة ، وكان بعض ضباط الجيش يترددون على حلقة الأفغانى ويعرفونه معرفة شخصية ، على الرغم من اختلاف

وسائل الفريقين . فقد كان الأفغانى يؤيد ولى العهد توفيق . وكان عرابى يؤيد الأمير حليم المطالب بالعرش . وكان الاثنان متفقين على التخلص من الخديوى إسماعيل ..

المثال الثالث :

يقول الدكتور لويس عوض عن طرد الأفغانى من مصر :

وأكثر الذين كتبوا عن سيرة الأفغانى يذكرون أن إبعاده عن مصر كان فى شهر سبتمبر ١٨٧٩ . أديب إسحق فى رشيد رضا (ج ١ ص ٤١) يقول : «فى أواسط شهر رمضان سنة ١٨٩٦ (صحتها ١٢٩٦ هـ) الموافق لشهر سبتمبر ١٨٧٩» وفى محمد عبده (رشيد رضا ج ١ ص ٧٦) : «أما التخلص من الشيخ جمال الدين فكان بنفيه سادس رمضان ١٨٩٦ هـ (يقصد ١٢٩٦) وفى الأستاذة نيكى كيدى (السيد جمال الدين الأفغانى . ص ١٢٠) : «وبعد استقالة شريف قبض على جمال الدين فجأة فى أوائل رمضان وهو عائد إلى داره فى الساعة الثانية صباحا» .

«ولما كنا نعلم أن شريف باشا استقال فى ١٨ أغسطس ١٨٧٩ فإن إبعاد الأفغانى عن مصر تم بعد هذا التاريخ . ولكننا نعرف الآن من رسالة قنصل انجلترا العام السير فرانك لاسيلز إلى اللورد سالسبورى وزير خارجية حكومته ، المؤرخة فى ٣٠ أغسطس ١٨٧٩ ، أن الأفغانى أبعد عن مصر فى تاريخ سابق على ٣٠ أغسطس حيث يقول : «وقد اضطر الخديوى إلى نفى الأفغانى من مصر خلال ٢٤ ساعة» . فالأفغانى إذن لم يبعد عن مصر فى سبتمبر ولكن أبعد عنها فى أواخر أغسطس ١٨٧٩ . وقد أبعد فى الفترة بين استقالة شريف باشا (١٨ أغسطس) وتولى رياض باشا رياسة الوزارة مكانه (٢١ سبتمبر) وقد كان

غائبا فى أوربا ، ثم عاد للحكم فى هذا التاريخ . أى أن الأفغانى أبعد فى فترة الانتقال التى كان الخديوى توفيق رئيسا للوزارة أثناءها » .

هذا الاجتهاد الضخم فى الوصول إلى تاريخ إبعاد الأفغانى أشبه بمن « فسر الماء بعد الجهد بالماء » . فبالرغم من هذا التوثيق المجهد لم يتوصل الكاتب إلى شىء ، فى حين أن الحقيقة كانت على مرمى بصره ، ولكنه أبى إلا أن يصدق الوثائق البريطانية . والحقيقة باختصار هى ما ذكره الأفغانى نفسه فى رسالته لرياض باشا وما ذكره تلميذه محمد عبده من أن القبض عليه تم ليلة السادس من رمضان ١٢٩٦ هـ ، أى ٢٤ أغسطس ١٨٧٩ ، وأن ترحيله إلى السويس تم صباح اليوم التالى ، وأن ترحيله من السويس إلى الهند تم فى السادس والعشرين من الشهر كما جاء فى البلاغ الرسمى الذى أصدرته إدارة المطبوعات فى ذات اليوم . وقد ذكر ذلك المؤرخ عبد الرحمن الرافعى نقلا عن « الوقائع المصرية » و « الأهرام » فى ذلك التاريخ ، وهو ما أيده بعد ذلك الباحث قدسى زاده نقلا عن محمد صبيح فى كتابه عن محمد عبده . ولم يكن الأمر كله يحتاج أكثر من الجزء الثانى من كتاب « عصر إسماعيل » للرافعى أو كتاب الرافعى نفسه عن الأفغانى .

المثال الرابع :

يعلق الكاتب على رسالة الأفغانى لمحمد عبده من استنبول التى قال له فيها « فكن فيلسوفا يرى العالم ألعوبة ولا تكن صبيا هلوعا » وكان التعليق أن هذه العبارة تلخص شخصية الأفغانى : « هكذا كان الأفغانى يرى أن العالم « ألعوبة » . السياسة عنده ألعوبة . الفكر عنده ألعوبة . الإصلاح عنده ألعوبة

وهذه شخصية المغامر والمقامر بل والأفاق الدولى ... فقد كشف أوراقه فى لحظة غضب عارم . إنه ينظر إلى الحياة نظره إلى لعبة » (التضامن : ٢٧ / ٨ ص ٦٦) .

وهذا يردنا إلى ما كشفت عنه « الوثائق » وأشار إليه قدسى زاده فى رسالته الجامعية عن الأفغانى فى مصر . فقد تبين أنه اشترى فى شبابه بالهند نموذجين مصغرين للكرة الأرضية ، وأنه أهدى ابن أحد أصدقائه فى إيران نموذجا آخر جاء به من لندن حين كان يعلمه الجغرافيا والتاريخ . ويبدو أن نموذج الكرة الأرضية هذا كان لعبة مفضلة عند الأفغانى يلجأ إليه كلما فكر فى مشروع لتوحيد العالم الإسلامى أو الانتقال من بلد إلى بلد . ويبدو أيضا أنه كان مقتنعا بأن ما يفعله ساسة الانجليز بصفة خاصة فى العالم يبدأ بتحريك مثل هذا النموذج وتحديد خطوات السيطرة على البلاد . ومن هنا يجيء تصوره للعالم كلعبة فى أيدى الساسة والفلاسفة على السواء . فالفلاسفة يعالجون القضايا الكلية ويتصورون العالم كما يتصوره معلم الجغرافيا حين يدير أمام تلاميذه نموذج الكرة الأرضية . والفلاسفة أيضا جسورون لا يخشون من المغامرة أو الإقدام على فكرة أو عمل . والعبارة تلخص شخصية الأفغانى بالفعل ، ولكن ليس بالمعنى الذى يجعله مغامرا ومقامرا وأفاقا دوليا ، وإنما بالمعنى الذى يجعله فيلسوفا سياسيا طموحا وشجاعا ومشغولا بالكليات لا بالجزئيات والسفاسف .

ومع هذا كله يخرج قارئ مقالات لويس عوض مثلما يخرج قارئ كتاب كيدى بسؤال أساسى : **ماذا يريد الكاتب أن يقول ؟** وإذا كان قارئ كتاب كيدى يخرج بجواب خلاصته أن الأفغانى رجل مغامر ومنافق وقليل الأهمية ،

فقارئ مقالات لويس عوض يخرج أيضا بالجواب نفسه مع إضافة كلما غامض » والسبب فى ذلك أن كيدى ـ كما أوضحنا من قبل ـ قد اعتمدت أساسا على الوثائق والتقارير البريطانية التى لم تكن دقيقة فى تصويرها للأفغانى ، ولا موضوعية فى قياس حجمه ، وأن لويس عوض قد اعتمد أساسا على كيدى فصارت مقالاته ظِلاً لها. ولو كان قد عرض لكتابها أو لخصه بتواضع ثم ناقشها فيما كتبت لصارت لمقالاته قيمة علمية تضاف إلى ماكتب عن الأفغانى بغير العربية فى السنوات العشرين ـ لا العشر ـ الماضية .

ـ ١٠ ـ

لم يتعرض الدكتور لويس عوض فى كل ماكتبه ـ طوال حياته ـ للهجوم العنيف مثلما تعرض حين نشر مقالاته الثمانى عشرة عن الأفغانى . بل كانت هذه المقالات سِرّ خلافه مع صحيفة « الأهرام » واستقالته منها عقب ترددها فى نشرها .

ومع أن الدكتور عوض لم يقدم جديدا فيما كتبه عن الأفغانى أكثر من نقل ماكتبته المستشرقة الأمريكية نيكى كيدى ، دون تَحَرٍ للموضوع أو مناقشته ، فقد كان لماكتبه على الناس وقع مستفز ، حتى تركوا « الفاعل الأصلى » وهاجموا خياله .

كان ماكتبه المعلقون والكتاب من الكثرة والثرثرة والخطابية بحيث ضاعت الحقيقة الأصلية ، وهى فتح ملف الأفغانى وإعادة النظر فيه . بل إن هؤلاء وأولئك من محترفى الكتابة وصبيانها فتحوا نيران الهجوم على صاحب المقالات قبل إنتهائه من نشرها ، وكأنهم فرغوا من قراءتها قبل أن تنشر ، وهذا أول مظاهر الغرابة فى الأمر ، يليه أن أحدا لم يكلف نفسه عناء البحث عن مصدر

المقالات ، فضلا عن الرفض شبه المطلق لعملية البحث أو إعادة النظر فى حياة الأفغانى وأعماله ، مع أن ما نشر بالعربية من كتاباته نفسها قليل ، وحتى هذا القليل لم يجمع بعد جمعا علميا محققا أو صحيحاً كما سنرى بعد ذلك .

وأولئك من محترفى الكتابة وصبيانها فتحوا نيران الهجوم على صاحب المقالات قبل انتهائه من نشرها ، وكأنهم فرغوا من قراءتها قبل أن تنشر ، وهذا أول مظاهر الغرابة فى الأمر ، يليه أن أحدا لم يكلف نفسه عناء البحث عن مصدر المقالات . فضلا عن الرفض شبه المطلق لعملية البحث أو إعادة النظر فى حياة الأفغانى وأعماله ، مع أن ما نشر بالعربية من كتاباته نفسها قليل ، وحتى هذا القليل لم يجمع بعد جمعا علميا محققا أو صحيحا كما سنرى بعد ذلك .

لم يقتصر هذا الهجوم على التعليقات أو المقالات ، وإنما تعداها أخيرا إلى تأليف الكتب . فقد ظهر فى القاهرة كتاب بعنوان « **جمال الدين الأفغانى المفترى عليه** »[1] من تأليف الدكتور **محمد عمارة** وكان من حسناته أنه ظهر بعد هدوء الضجة التى أثارتها مقالات الدكتور عوض .

وصلة الدكتور عمارة بالموضوع ليست جديدة . فهو صاحب « الأعمال الكاملة » للأفغانى التى ظهرت فى مجلد واحد بالقاهرة سنة ١٩٦٨ ، ثم ظهرت مرة أخرى فى مجلدين ببيروت سنة ١٩٧٤ بعد أن أضاف إليها بعض كتابات الأفغانى التى سبق أن نسبت خطأ إلى تلميذه محمد عبده . ومع ذلك فهذه **الأعمال الكاملة** » ليست «كاملة» بأى معنى من المعانى ، ولا تزيد شيئا على المشهور والمعروف من كتابات الأفغانى وأماليه العربية باستثناء ما كان منسوبا

---

(١) دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٤

لمحمد عبده . ولكن هذه قضية أخرى سنرجئها قليلا حتى نفرغ من النظر فى الكتاب الجديد .

ينطلق المؤلف فى كتابه ـ على أية حال ـ من نقطة مصادرة حق الدكتور لويس عوض فى الكتابة عن موضوع خارج إطار اختصاصه ، والدخول فى « **دائرة فكرية ليست بينه وبينها أية علاقة على الإطلاق** » وهذه نقطة خطرة فى الحقيقة تنم عن طابع الوصاية الذى يتعامل به كثير من كتابنا مع أبناء مهنتهم . فمن حق أى كاتب مهما كان شأنه أن يكتب فى أى موضوع يشاء ، ومن حق قارئه أو زميله أو ناقده أن يناقشه فيما يكتب ، لا أن يقول له : أنت متخصص فى العصور الوسطى مثلا وليس من حقك أن تكتب عن العصر الحديث ، أنت متخصص فى الكيمياء وليس من حقك الكتابة فى الأدب . فهذه وأمثالها دعاوى باطلة ، لأن العبرة ليست بالاختصاص بهذا المعنى الضيق ، ولكن العبرة بما يقال أو يكتب . وليس من حقى ككاتب أن أصادر حق المتخصص فى الأدب الذى يريد أن يكتب فى فن الطهى . ومن حق هذا علىّ أن « أتذوق » أو « لا أتذوق » ما يكتبه . وليس من حقى أيضا أن أصادر حق دخول أى كاتب دائرة فكرية ليست بينه وبينها علاقة . فالدخول والخروج من حقه ، والقبول والرفض من حقى ، وهكذا . والعلوم الإنسانية ، بصفة خاصة ، تتميز بالتشابك أو الإشتباك ، وليس من السهل فض الاشتباك بينها .

ومع أن المؤلف يتنازل بعد ذلك عن هذه المصادرة ، ويقبل مناقشة المقالات الثمانى عشرة التى كتبها الدكتور عوض عن الأفغانى ، فهو يعد هذه المقالات «**قد بلغت فى الافتراء حد الشذوذ ، الأمر الذى يجعلها ساقطة**

بذاتها » . ومع ذلك أيضا يتنازل عن هذه الدعوى ، ويقبل مناقشة القضية وما تضمنته من افتراءات على الأفغانى . ثم يسلك سلوك المحامى فيكتب مرافعة طويلة مجهدة يقيمها على المنطق والبيان والبلاغة ، ويفند النقاط أو الافتراءات واحدة بعد الأخرى ولكن المشكلة أن هذه المرافعة الطويلة كان ينقصها ـ بالتعبير القانونى ـ الاطلاع على جميع المستندات والملفات التى تتصل بالقضية . وإذا افترضنا ـ وأنا لست متخصصا فى القانون ـ أن الدكتور عوض يمثل جانب الادعاء فى القضية ، وأن الدكتور عمارة يمثل جانب الدفاع ، فإن الجانبين معا لم يطلعا على المستندات التى أثارت القضية من أولها إلى آخرها ، أى « الوثائق » التى أصدرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣ وكانت سببا فى فتح ملف الأفغانى من جديد .

وإذا كان عدم إطلاع الادعاء الذى يمثله الدكتور عوض على تلك المستندات وغيرها من ملفات القضية قد أوقعه فى مشكلات كثيرة ، وجعله يعتمد ، أو بمعنى أدق ينقل عن ادعاء آخر كثير التناقض والخطأ ، فإن عدم اطلاع الدفاع الذى يمثله الدكتور عمارة قد أوقعه هو أيضا فى مشكلات كثيرة وجعله يعتمد على الملف القديم للقضية .

قضية طريفة وغريبة فى الحقيقة !

المدعى ينقل عن مدع آخر ، والمحامى لا يطلب تأجيل نظر الدعوى حتى يتمكن من الاطلاع على المستندات والملفات الجديدة !

والنتيجة هى أن يجهد المحامى نفسه إلى أبعد درجة فى تحليل نص الادعاء واصطياد تناقضاته وتفنيد اتهاماته !

لقد بذل الدكتور عمارة جهدا كبيرا بلاشك ، ولكنه الجهد الناقص فى النهاية ، لأنه أقامه على الملف القديم للقضية ، أى ملف الأفغانى فى العربية حتى سنة ١٩٦٣ ، ولأنه ـ أيضا ـ اضطر بسبب عدم اطلاعه على الملف الجديد ومستنداته إلى استخدام المنطق فى قياس صحة الادعاءات . وقد ساعده على النجاح فى هذه المهمة أن المدعى نفسه وقع فى الكثير من التناقضات والأخطاء بسبب نقله عن مصدر واحد ، وعدم اطلاعه على ملفات القضية كلها .

ومن الطبيعى ألا تخلو مرافعة من هذا النوع من أدوات البيان والبلاغة والخطابة فضلا عن الحدة والانفعال فى التعبير ، وكلها أمور تقلل من قيمة المرافعة . ومع ذلك يبقى لنا منها الكثير من النقاط المنطقية الإيجابية والأخرى السلبية .

أما النقاط الإيجابية فأعلاها تفنيد الادعاءات والكشف عن تناقضها ، وأدناها تصحيح الأخطاء التى وقع فيها المدعى بسبب عدم اطلاعه على ملفات القضية ومستنداتها كلها أو تسرعه فى النقل والصياغة .

ومن قبيل تفنيد الادعاءات والكشف عن تناقضها توضيح الدكتور عمارة للهدف الذى سعى إليه الأفغانى من تأليف رسالته المشهورة بعنوان « الرد على الدهريين » وكيف ألفها « لتكون سلاحا فى الصراع ضد طائفة من مسلمى الهند ، يمكن أن نسميهم بالمتغربين الذى تهادنوا مع الاستعمار الإنجليزى هناك وكيف تميزت بالحدة والعنف والتركيز على العائد أو المردود الاجتماعى والسياسى والثقافى الذى يصيب الأمة إن هى استمسكت بالإسلام كهوية حضارية تميزها عن الحضارة الغربية الغازية . وحديث الأفغانى فيها عن الإسلام حديث عن

البديل الحضارى الإسلامى لحضارة الغرب المادية العدوانية الاستغلالية . وليس حديثا عن الإسلام كدين مجرد بعقائده وأركانه . » وهذا توضيح مقبول يفند قول الدكتورة كيدى الأمريكية التى نقل عنها الدكتور عوض قوله « إن الأفغانى ... كان ينظر إلى الدين كمجرد دافع للجماهير الجاهلة لتحصيل الاستقلال السياسى أو بناء الامبراطوريات » أو « على أنه (أى الدين) مؤسسة اجتماعية » .

لقد فهم المستشرقون من أمثال كيدى رسالة « الرد على الدهريين » على أنها تكشف عن حقيقة فكر الأفغانى ، وعدوا ذلك دليلا على عدم تدينه . وأغفلوا المناسبة التى ألف فيها تلك الرسالة كرد على السيد أحمد خان وأتباعه فى الهند الذين خضعوا للاستعمار الإنجليزى ووسائل الحضارة الغربية . دون أن يدركوا قيمة الإسلام كبديل حضارى واجتماعى . ثم جاء الدكتور عوض فنقل عن كيدى حكمها الخاطئ ، وحاول أن يبرره دون الإشارة إلى صاحبته .

من قبيل تفنيد الادعاءات أيضا ما فعله الدكتور عمارة بالترجمة التى كتبها سليم العنحورى لأستاذه الأفغانى . فقد أوضح أن هذه الترجمة مليئة بالافتراءات والشائعات والتناقضات . وهذا صحيح . وسببه أن العنحورى لم يعرف الأفغانى إلا بضعة أشهر فى مصر ، فلما كتب عنه اعتمد على السماع لا « **على طول العشرة وكمال الخبرة** » كما فعل محمد عبده . وكانت الدكتورة كيدى قد اهتمت بهذه الترجمة المتناقضة غير الدقيقة ، ونادت بأنها مظلومة لم تأخذ حقها من الباحثين هى وترجمة أديب إسحق للأفغانى . ثم جاء الدكتور عوض فنقل عن كيدى دون مناقشة لنص الترجمة البادى التناقض والتهافت كما سبق أن أوضحنا .

وعلى هذا النحو راح الدكتور عمارة يفند النقاط التى أثارها الدكتور عوض حول الأفغانى ، مثل القول بأن جمعية « العروة الوثقى » وجريدتها كانت مهمتها « نسف الشعور القومى وتدعيم الشعور الدينى لحساب الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد بل والاستعمار وأنصار الحكم المطلق » ، والقول بأن الأفغانى كان يدعو إلى حكم المستبد العادل ، وأن كلامه فى مرحلته المصرية لم يكن به أى برنامج للحكم الدستورى بالمعنى المتعارف عليه . كما فند اتهام الدكتور عوض للأفغانى بأنه كان « بابيا » بهائيا شيعيا ، رجعيا فى السياسة ، يمارس « التقية » . ووقف من كل هذه الاتهامات موقف المحامى الذى يحب الحق أكثر مما يحب أكل العيش . واستخدم فى تفنيده نصوصا من الادعاء ذاته .

ومن قبيل تصحيح الأخطاء التى وقع فيها الادعاء قول الدفاع :

« فالرجل الذى دفع إلى المكتبة العربية كتابا يحمل اسمه فى « فقه اللغة العربية » .. هذا « العالم اللغوى » عندما ينسب إلى « المهدى » يقول « المهدوية » ولا يقول « المهدية » ؟ !

وقوله :

« وهو يزعم أن جمال الدين الأفغانى قد قال عبارة : « **والشيعة يقولون إلى نصيبى** » فلا يستطيع تمييز الخطأ لأن صحة الكلمة « **ناصبى** » وبدلا من أن يسأل أهل الذكر عن معنى الكلمة ، فيصححها يتطوع ليفتى ويفسر ، فإذا « بعلمه الغزير » يثير الضحك والرثاء ! لقد فتح « قوسا » ليفسر كلمة « نصيبى » فقال : (من معركة نصيبين ، أى من أعداء على بن أبى طالب والرجل لا يدرى أن الإشارة إنما هى إلى فرقة « النواصب » ، الذين ناصبوا على بن أبى طالب وبنيه العداء ، وأن المفرد منها « ناصب » ، والنسبة إليها « ناصبى » . أما معركة

« نصيبين» فلا علاقة لها بالموضوع ـ اللهم الا أن تكون علاقتها به مثل علاقة الدكتور لويس بالموضوع الذى تصدى للكتابة فيه . فنصيبين مدينة بالشام فتحت فى زمن عمر بن الخطاب ! » .

وقوله :

« ونحن نعذر الدكتور لويس إذا لم يميز بين الآية القرآنية وبين الحديث النبوى الشريف ، لكنه إذا جاء فتحدث عن خطاب ، ثم زعم أن الأفغانى هو كاتبه ، ثم وجدنا الخطاب يتحدث عن الآية القرآنية (إنما المؤمنون إخوة) ... على أنها حديث كان من حقنا أن نقول : إن هذا جهل إن جاز لغير الأفغانى فلا يجوز لإمام كجمال الدين ! » .

هذه ثلاث عينات من الأخطاء الكثيرة التى وقع فيها المدعى بسبب التسرع وعدم الدقة . وقد حافظت عند نقلها على طريقة الدفاع فى صياغة دفاعه حتى يُكَوِّنَ القارئ فكرة عن أسلوب مؤلف الكتاب فى الرد على خصمه ، ولاسيما فى النقاط الإيجابية العالية التى ليس من السهل إيراد عينات منها بسبب طولها .

وأما النقاط السلبية فى هذا « الدفاع » عن الأفغانى فهى كثيرة ، وإن كانت أقل من زميلاتها الإيجابيات .

يقول الدكتور عمارة فى تعليقه على كتاب « جمال الدين الأسد آبادى » الذى اقتسبت منه الدكتورة كيدى كثيراً ثم نقل عنها الدكتور عوض :

« إن الدكتور لويس لو نظر نرة نقدية إلى ما حواه هذا الكتاب لكشف تهافته وزيفه ولأراح واستراح . ففى هذا الكتاب من » اللامعقول « الشىء الكثير» .

وحتى يتضح أمر هذا الكتاب أمام القارئ نقول إنه صدر بالفارسية فى ألمانيا عام ١٩٢٦ وألفه ميرزا لطف الله ابن أخت الأفغانى . وكان الأخير شابا يوم زار الأفغانى إيران زيارتيه الرسميتين عامى ١٨٨٦ ، ١٨٨٩ . وكانت بينه وبين «خاله» مراسلات وقت أن كان الأخير يقيم بباريس ويصدر «العروة الوثقى» . وقد نشر بعض هذه المراسلات فى «الوثائق» التى أصدرتها جامعة طهران سنة ١٩٦٣ . ومنها نعرف أن الأفغانى كان يرسل أعدادا من «العروة الوثقى» لبعض أفراد أسرته فى «أسد آباد» ، ومن هؤلاء ابن عم له يدعى «الهادى» ، وابن اخته هذا .. لطف الله . كما نعرف أن الأخير أبدى رغبته لخاله فى اللحاق به بباريس ولكن الخال منعه ، وحذره من السفر ، وهدده بأنه لن يقابله . ومع ذلك رآه الأفغانى وجالسه فى زيارتيه ، ويبدو أنه حدّثه عن حياته وأحواله وأسفاره ، وأن الشاب اليافع أعجب بما سمع وانبهر به . ويبدو أيضا أنه لم يكن يسجل ما سمعه من خاله أولا بأولا ، وإنما عاد إليه بعد ذلك فسجله فى شيخوخته ، وجاء تسجيله فى صورة كتيب صغير يروى فيه سنوات الأفغانى الأولى فى إيران ثم رحيله عنها وتجواله الذى استمر إلى وفاته .

لقد تعرض لطف الله نفسه للسجن والاضطهاد حين قتل الشاه ١٨٩٦ واتهم الأفغانى بتحريض قاتله . وربما لم يستطع لطف الله تسجيل ما سمعه من خاله لهذا السبب . ولكن المؤكد أن ما كتبه لا يتجاوز «كراسة» صغيرة ، ضم إليها ابنه «صفات الله» بعد ذلك بعض الكتابات الأخرى لكُتّاب مختلفين من إيران وتركيا . وقد جاء على غلاف الطبعة الأولى من هذا الكتاب عبارة «الجزء الأول» ومع ذلك لم يصدر له جزء آخر ، وليست له قيمة علمية كبيرة سوى أنه يضم بعض التفاصيل غير المعروفة عن طفولة الأفغانى وصباه وأسرته . وقد ترجم

إلى العربية ، ونشر بالقاهرة سنة ١٩٥٧ ، ولكنه لم يثر اهتمام أحد ولم يرجع إليه الدكتور عمارة نفسه إلا فى سنة ١٩٧٩ حين أعاد طبع «الأعمال الكاملة» للأفغانى . ولم يرجع إليه أيضا الدكتور لويس عوض إلا فى نقول كيدى منه .

نعود بعد هذا التوضيح اللازم إلى الأمثلة التى ضربها الدكتور عمارة على «اللامعقول» الكثير فى هذا الكتاب ، واتهامه الدكتور عوض بتجاهلها . ولكن معظم الأمثلة ليست من «اللامعقول» فى الحقيقة . يقول الدكتور عمارة :

«والكتاب يتحدث عن إخوة جمال الدين فيقول إن له أختين : طيبة ومريم . وليس لنا ملاحظة على اسميهما . فهما اسمان مألوفان فى الأوساط الإسلامية . لكنه يذكر أن اسم أخيه الوحيد هو «مسيح الله» فلم يقف الدكتور لويس أمام هذا الإسم ويقول لقرائه : إن هذا الإسم محال أن يكون مألوفا فى أسرة إسلامية . ولابد أن يكون القصد من هذا الكتاب هو تشويه الصورة الإسلامية لجمال الدين ! أم أن هذا الإسم «مسيح الله» قد أعجب الدكتور لويس فغض الطرف ومضى يلملم الاتهامات ؟ ! » .

والحقيقة أن الإسم كان معروفا فى إيران وقتها . ومازال الإيرانيون يتخذون مثل هذه الأسماء المركبة مثل : «**صفات الله**» ، «**آية الله**» . ثم إن اسم «المسيح» قد ذكر فى القرآن الكريم فلماذا يستحيل أن يتسمى به مسلم ؟

ويقول الدكتور عمارة :

«وفى هذا الكتاب ... كَمٌّ من المعلومات التى لا يكتبها إلا جاهل أو مخرف ! ففيه أن «الحزب الوطنى» الذى تزعمه الأفغانى بمصر (كان دقيق التنظيم للغاية . والمعروف أنه كان تجمعا للصفوة ، ولم يكن «حزبا» بالمعنى

المتعارف عليه حديثا من مصطلح « الحزب » !

والحقيقة أن « الحزب الوطنى الحر » كما سماه الأفغانى وتلاميذه عبده وإسحق وصنوع قد سبق قيام « الحزب الوطنى » الذى كونته الصفوة من أمثال شريف باشا وسلطان باشا وغيرهما ، وأن ذلك « الحزب » كان هو نفسه المحفل الماسونى الذى شكله الأفغانى بعد خلافه مع المحافل الأخرى التى كان يسيطر عليها الأجانب ، ومنها محفل «كوكب الشرق» الذى ذكره الكاتب .

يقول أيضا :

« نحن نعلم ـ وتلاميذ المدارس الابتدائية يعلمون ـ أن كرومر كان « المعتمد البريطانى » فى مصر وليس المستشار المالى ، وأنه لم يأت إلى مصر إلا بعد الاحتلال بسنوات » .

والحقيقة أن إيفلين بارنج (لورد كرومر فيما بعد) جاء إلى مصر من الهند مراقبا للدين المصرى العام فى الفترة من ١٨٧٧ إلى ١٨٧٩ ثم عين مراقبا ماليا عاما (مستشارا ماليا) فى السنة الأخيرة (١٨٧٩) ولكنه نقل إلى الهند مرة أخرى سنة ١٨٨٠ ، وعاد إلى مصر بعد ذلك سنة ١٨٨٣ ، بعد أقل من عام على الاحتلال ، ومنح لقب «سير» ثم لقب «لورد» وأصبح قنصلا عاما ومعتمدا أى مندوبا ساميا ، حتى استقال سنة ١٩٠٧ . ومعنى هذا أنه كان فى مصر خلال سنوات الأفغانى الأخيرة بها ، لكنه لم يذكره فى كتابه « مصر الحديثة » بخير أو بشر ، وإن كان يحتمل أن يكون كتب تقارير عنه إلى حكومته .

يقول الدكتور عمارة أيضا إن **« مصر يومئذ لم يكن بها أية مصارف »** والحقيقة أن مصر عرفت المصارف الأجنبية فى عهد إسماعيل . ويقول إن **الشاه ناصر**

الدين قتل بخنجر ، والصحيح أنه قتل برصاصة من مسدس . كما يقول إنه لم يظهر أى إدعاء بإيرانية الأفغانى إلا قبل وفاته بأقل من عام ، أى سنة ١٨٩٦ حين قتل الشاه . والصحيح أن أحد وزراء الشاه نفسه ، وهو المعروف باسم اعتماد السلطنة ، قد نشر كتابه «المآثر والآثار» سنة ١٨٨٩ ، وضمنه سيرة موجزة للأفغانى استقاها منه حين قابله خلال زيارته الرسمية الأولى لإيران ، وفيها ذكر أنه ولد فى «أسد آباد» الإيرانية وأن أباه إيرانى .

هذه عينة من النقاط السلبية الصغيرة إذا صح التعبير . وقد كتبت ـ كما رأينا ـ بانفعال لا لزوم له ولكن هناك نقاطًا سلبية كبيرة سنشير إلى عينة منها أيضا .

يتهم الدكتور عمارة صاحب الإدعاء على الأفغانى بأنه «يجرد قلمه من كل آثار الدقة ، بل والأمانة ليحكم على الأفغانى حينًا بأنه كان «محامى روسيا فى السياسة الأفغانية» وحينا آخر بأنه «أثناء وجوده فى كلكتا (بالهند) عرض خدماته على الحكومة البريطانية ، ولكنها اعتذرت عن قبولها مع الشكر !

ثم ينقل قول الدكتور عوض : «نستطيع أن نتكهن بأن الخدمة التى عرضها الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند هى أن تعيده إلى مصر لإطفاء الثورة العرابية وتأييد الخديوى توفيق» .

وهذا الذى كتبه الدكتور عوض منقول عن الدكتورة كيدى بالطبع دون ذكر لفضلها ، ولكن إذا كان الادعاء بأن الأفغانى محامى روسيا ادعاء كاذب فإن عرض الأفغانى على الحكومة البريطانية فى الهند إعادته إلى مصر صحيح . وهو نفسه قد ذكر ذلك فى مسودة خطابه إلى رياض باشا رئيس الوزراء المصرى

بعد مغادرته مصر . فقد صور حاله فى الهند بعد قيام الثورة العرابية ، وسوء ظن الإنجليز به ، واتهامهم إياه بأنه «مرسل من طرف عرابى باشا لتحريك المسلمين وتحريضهم ضد الحكومة الإنجليزية» ويضيف الأفغانى بقوله : «فجلبتنى (الحكومة الإنجليزية) من الدكن (مدينة حيدر آباد) إلى كلكتا ، واشتدت على فى السؤال والجواب ، وكنت كل يوم منها فى تهديد وتحذير . ولقد ضيقت على مسالك الرحمة ، وكلما كان صوت عرابى يزداد اعتلاء كانت الحكومة الإنجليزية تزداد على شدة ، خصوصا عندما قال ذلك القوال المجازف : أنا أثير مسلمى الهند على الإنجليز ، حتى أنى من شدة تضييق الحكومة وعدم إصغائها إلى ما ألقى عليها من الأجوبة طلبت منها اضطرارا ، وفرارا من البلية ... إلى بلية أخرى (العبارة الأخيرة مشطوبة فى الأصل) ترسلنى إلى الخديوى . ودَفَعْتُ مسألتى هذه إلى حاكم الهند وهو وقتئذ فى السملة (مدينة سملا المقر الصيفى للحاكم) فظللت منتظرًا للجواب . وظلت الحكومة فى الخطاب والعتاب إلى أن انطفأت الفتنة ، فأطلقتنى مع مراقبة أفعالى وحركاتى ليلا ونهارا» .

هذه الفقرة بالتحديد تكشف عن الضعف الإنسانى الذى يصيب الإنسان فى الشدائد ، ولسنا جميعا فى مأمن من مثل لحظات الضعف هذه . وقد كان الأفغانى صادقا فى تصويره تلك اللحظة وأثرها فى نفسه ، فاضطر وهو يائس بالطبع إلى طلب السفر إلى مصر ليصفى الجو ويعمل على إطفاء «الفتنة» ، ولكن الإنجليز لم يجيبوه إلى طلبه . وليس فى تكهن الدكتور عوض ما يغض من قيمة الأفغانى . ولكن المشكلة أن صياغته السابقة لتكهنه حملت الاستخفاف بالأفغانى ، وهو استخفاف نضح على ما كتبه بسبب النقل عن كيدى .

ويناقش الدكتور عمارة خطابا أورده الدكتور عوض ـ نقلا عن كيدى بالطبع ـ كان الأفغانى قد كتبه كمسودة لإرسال أصلها إلى شخصية عثمانية كبيرة أثناء وجوده بمصر وقد عثر على المسودة ضمن أوراقه التى نشرتها جامعة طهران ، واختلف باحثان حول تاريخ كتابة المسودة ، فقالت الدكتورة هوما باكدامان الإيرانية إنها كتبت فى بداية إقامته بمصر ، وقالت الدكتورة كيدى إنها كتبت فى أواخر أيامه بمصر . والأرجح هو ما قالته باكدامان . أما لويس عوض فقد سار على نهج كيدى بصفتها مصدره . والمسودة فى الأصل مكتوبة بالفارسية ، ولكن كيدى أوردت فى كتابها (السيرة السياسية) ترجمة كاملة لها ، هى ما نقل منها لويس عوض . ويقول الدكتور عمارة فى مناقشته لمسودة الخطاب الذى لا نعلم فى الحقيقة ما إذا كان الأفغانى نفسه قد « بيضها » وأرسلها لصاحبه أم لا :

فكاتب الخطاب يتحدث عن نفسه فيقول : «إن كاتب هذا الخطاب رجل وضيع المقام لا أهمية له » فهل مثل الأفغانى من يقول هذا عن نفسه ، وهو الذى هابته الملوك والقياصرة ... إن الدكتور يكثر من الحديث عن «عنجهية» الأفغانى ، ويتحدث عن «عناده الذى جعله يرفض التبعية للباب العالى ، وأقصى ما يتصوره هو حالة من «التعايش» بينه وبين السلطان «فهل يليق بمن هذا مقامه ، ومن هذه مكانته ، أن يكتب لمن هو دون السلطان فيقول عن نفسه : أنه رجل وضيع المقام لا أهمية له ؟» .

والحقيقة أن أصل المسودة فى «الوثائق» لا يحمل المعنى الذى أشار إليه الدكتور عوض . فالأفغانى يشير إلى نفسه فى بداية المسودة بعبارة «هذا العاجز» ثم يقول فى آخرها ـ بعد أن يعرض مطلبه ـ أنه يرجو «صاحب الفخامة»

أو «صاحب العظمة» ، المرسل إليه ، «أن يشمل هذه الرسالة بالدقة والرأى السديد حتى لو كان كاتبها حقيرا أو فقيراً» . وحين نقلت كيدى مسودة الرسالة إلى الإنجليزية لم تتصرف كثيراً فى الحقيقة ولكن حين نقلها عنها لويس عوض كانت النتيجة هى العبارة التى أخذها عليه الدكتور عمارة وهى عبارة تحمل المعنى المقصود من كلمة «عاجز» وكلمة «حقير» ولكن شكلها فى السياق لم يكن مريحا . وقد كان الناس فى القرن الماضى ، فى العربية والفارسية معا يستخدمون مثل هذه العبارات عند مخاطبة الأعلى مقاما ، أو على سبيل التواضع أحيانا .

هذه النقاط السلبية التى أشرنا إليها وغيرها سببها الحقيقى هو نفسه سبب تناقض ما كتبه الدكتور لويس عوض حين نقل مادته وكثيراً من أحكامه عن كتاب كيدى الذى أشرنا إليه من قبل . والسبب هو عدم الاطلاع على ملفات القضية ومستنداتها .

ويقودنا هذا السبب إلى مناقشة القضية التى أشرنا إليها فى البداية وأرجأنا الحديث عنها قضية كتابات الأفغانى المجهولة . فمن الغريب أن نقرأ هذا الكم من الردود على الدكتور لويس عوض دون أن يكون تحت أيدينا ، فى لغتنا كتاب أو مجموعة كاملة ـ بالفعل ـ لكتابات الأفغانى . نحن فى الحقيقة مقصرون فى حقه أشد التقصير ، وأولنا هو الدكتور عمارة نفسه ، لأنه هو الذى تصدى فى السنوات العشرين الماضية لجمع كتابات الأفغانى ، ثم مضت السنوات العشرون ، أو كادت ، دون أن يحقق ما تصدى له .

لقد دفعنى البحث فى حياة الأفغانى وأعماله إلى مراجعة ما نشر له بالعربية وغيرها فهالنى أن أكتشف هذا التقصير المعيب ، وأحزننى أن نتناقش فى موضوع

لا نملك ملفاته وصفحاته كاملة ، وأن يأتى غيرنا من المستشرقين فيعدون للأفغانى قائمة بكتاباته فى جميع اللغات ومنها العربية . وبالرغم مما وقع فيه هؤلاء من أخطاء ، وما أغفلوه من كتابات فهم قد صنعوا شيئا كان من واجبنا أن نضعه .

ولم يكن الدكتور محمد عمارة أول من تصدى لجمع كتابات الأفغانى قبل العشرين سنة الماضية ، وإنما كان أول من فعل ذلك هو الشيخ محمد رشيد رضا فى مجلته «المنار» . فقد جمع فى مجلداتها الأولى نحو عشر مقالات بالعربية للأفغانى ، ولكنه لم يجمعها بعد ذلك فى كتاب ، وبعضها مما نشره الرجل فى جريدة «مصر» التى كان يحررها أديب إسحق ، ولم يعد محفوظا بدار الكتب المصرية من الجريدة سوى مجلد واحد رثّ الهيئة متآكل الصفحات . ثم تكررت محاولة رشيد رضا بعد ذلك على أيدى آخرين من بينهم محمد المخزومى ومحمود أبو ريّة دون نجاح يذكر ، أو إشارة إلى المصادر . وفى سنة ١٩٦٥ أصدر الدكتور عمارة ما سماه «الأعمال الكاملة» للأفغانى . وكان مما ذكره فى تقديمه للكتاب :

«فإذا كانت الظروف ، وإذا كانت قدراتنا الحالية قد أتاحت لنا حصر الآثار التى أنتجها الأفغانى فى مصر وتركيا وإيران والهند وباريس والأفغان فإننا لا نزال بحاجة إلى استقصاء بعض الفصول والمقالات التى كتبها الأفغانى فى روسيا القيصرية عن السياسة الدولية عندما زارها فى سنة ١٨٨٥ وكذلك مقالات له فى السياسة الدولية كتبها بالصحافة الإنجليزية عندما زار لندن ورفض عروض الإنجليز أن يتوجوه سلطانا على السودان» .

غير أن ذلك المجلد الكبير الذى أصدره الباحث لم يتضمن أى حصر لآثار

الأفغانى فى البلاد التى ذكرها على الإطلاق . وليست للأفغانى آثار مكتوبة ومنشورة فى تركيا سوى خطبته التى تسببت فى طرده ، وحتى هذه لم يعثر أحد على نصها الكامل . وليست له أيضا آثار منشورة فى أفغانستان . بل إن الكتيب الذى نشر له بعنوان «تتمة البيان فى الانجليز والأفغان» كتبه ونشره بمصر . وحتى هذا الكتيب أسقطه الباحث تماما من حسابه بدعوى أن «نشره لا يفيدنا فى شيء لأنه حديث موجز عن تاريخ بلاد الأفغان .. وهو لا يفيد سوى الباحث المتخصص فى تاريخ هذه البلاد» ثم ضم الباحث إلى مجلده مقالات الأفغانى فى «العروة الوثقى» وفض الاشتباك بينها وبين مقالات محمد عبده ، كما ضم أحاديث الأفغانى التى نقلها عنه محمد المخزومى ، ولكنه انتزع هذه الأحاديث من سياقها الأصلى دون مبرر ، وكذلك ضم بعض ما جاء بكتاب «تاريخ الأستاذ الإمام» لرشيد رضا دون الرجوع إلى ما جمعه رضا فى «المنار» ، وأخيرا ضم رد الأفغانى على الفيلسوف رينان نقلا عن أحمد أمين الذى سبق أن نشره ــ للأسف ــ فى ربع مساحته الأصلية ، دون أن يشير إلى ذلك أو يحققه .

وهكذا كانت المحاولة ناقصة بكل المقاييس ، فضلا عن مفهوم الباحث للأعمال الكاملة الذى أوقعه فى مشكلات النقص ، لأن أدنى معنى للأعمال الكاملة هو ألا تكون مختارات أو تخضع لأى هوى شخصى . وليس من مهمة جامع الأعمال الكاملة ، أو التراث ، أن ينصب نفسه حكما إلا فى مجال دراسة هذه الأعمال أو ذلك التراث . وليس من مهمته أيضا أن يصادر عملا بحجة أنه لا يفيد سوى المتخصصين !

عاد الدكتور عمارة بعد ذلك فنشر طبعة جديدة مزيدة ومنقحة فى مجلدين

كبيرين من هذه الأعمال «غير الكاملة» سنة ١٩٧٩ . وبرغم مرور ١٤ سنة على صدور الطبعة الأولى لم يحاول أن يداوى نقصها الفادح ، ولكنه حاول أن يعيد للأفغانى نسبة بعض الأعمال التى سبق أن نسبها غيره خطأ إلى محمد عبده وهذه الأعمال هى : **كتاب التعليقات على شرح الدوانى للعقائد العضدية** . **ورسالة الواردات فى سر التجليات** ، ومقالان آخران . وبالرغم من الاجتهاد المقنع فى هذه المحاولة بقى المجلدان عاجزان عن الوفاء بمفهوم الأعمال الكاملة . وبقى للأفغانى كثير من المقالات التى كتبها بالعربية مجهولا للقارئ . ومن هذه المقالات ثمان استخلصتها من صحف تلاميذه وقت إقامته بمصر ، ١٦ استخلصتها من صحف تلاميذه وأصدقائه وقت إقامته بفرنسا وإنجلترا . وإذا بحثنا فى غير اللغة العربية وجدنا هذه المرة إحصاء دقيقا قام به المستشرقون . وفيه أن للأفغانى ١٧ مقالة فى الفارسية ، ٨ فى الفرنسية ، ٣ فى الإنجليزية . وهذا – كما نرى – عدد كبير فى الحقيقة ينفى عن الرجل أنه كان يملى ولا يكتب ، وأنه لم يترك تراثا كبيراً . ولكن يجب أن نلاحظ أن مقالاته فى الإنجليزية والفرنسية كانت تترجم من العربية ، وبعضها لم يظهر له نص بالعربية على الإطلاق مثل رده على رينان ومقالاته الثلاث عن المهدى السودانى ، فضلا عن أن له عددا آخر من المقابلات والأحاديث الصحفية نشرت بالفرنسية والإنجليزية والروسية والألمانية والتركية ، وهذه نجح المستشرقون فى إحصائها .

ألسنا بعد هذا كله مقصرين فى حق رجل نقيم الدنيا ونقعدها بسببه ؟ أليس من حقه علينا أن ننشر أعماله الكاملة بالفعل ، بعد جمعها وتحقيقها بشكل علمى صحيح ؟ .

خـاتـمـة

لعلنا نستطيع بعد هذه الوقفة الطويلة عند الدراسات الأخيرة حول الأفغانى أن نخلص إلى بعض الملاحظات العامة :

١ ـ خسرت السيرة المعتمدة نقطة مهمة تتعلق بسنوات الأفغانى السبع والعشرين الأولى ، أى حتى ظهوره فى أفغانستان .

٢ ـ لم تقتصر هذه الدراسات على الوثائق التى نشرتها جامعة طهران عام ١٩٦٣ ، وإنما تجاوزتها إلى العديد من المصادر المتصلة بالوثائق نفسها .

٣ ـ تناولت هذه الدراسات العديد من جوانب سيرة الأفغانى وفكره وعقيدته ونشاطه السياسى وكتاباته الخاصة .

٤ ـ مال بعض هذه الدراسات إلى الموضوعية مثل دراسات قدسى زاده وهوما باكداهان بالرغم مما قد تختلف فيه معها . ومال البعض الآخر إلى التحيز ضد الأفغانى مثل دراسات كدورى وكيدى بالرغم من المجهود الذى بذلاه .

٥ ـ تدعمت السيرة المضادة بما يكفى لأن تكون سيرة معتمدة بعد ذلك .

٦ ـ ما تزال الدراسات الأفغانية حول الموضوع فقيرة للغاية ، لم تحاول الكشف عن جوانب جديدة فى حياته أو إقامته بأفغانستان بمقدار ما تلتمس مادتها

من الدراسات السابقة مع الثبات على المعلومات التى جاءت بالسير التقليدى المشهورة فى العربية .

٧ ـ ما تزال الدراسات العربية فقيرة للغاية أيضا ، إما بتكرار ما سبق بيانه فى السير المشهورة مثل دراسات محمد عمارة أو بالاعتماد على الدراسات الاستشراقية كما فعل لويس عوض ، دون محاولة لأى بحث جديد فى فترة إقامته بمصر التى دامت نحو ثمانى سنوات وكانت من أهم مراحل حياته .

٨ ـ لا ندرى عن الدراسات الإيرانية شيئا . فلم يترجم منها إلى العربية سوى كتاب ميرزا لطف الله (القاهرة ، ١٩٥٧) الذى يعد مصدرا كلاسيكيا ، ومع ذلك لم يلتفت إليه أحد[١] . وباستثناء دراسة هوما باكداماف ـ بالفرنسية ـ لا ندرى عما كتب بالفارسية بعد ظهورها فى ١٩٦٩ . ومع ذلك فقد نشر باحث إيرانى هو على نورى زاده أربع مقالات بمجلة الدستور «الأسبوعية العربية التى تصدر فى لندن (من ٢٦ سبتمبر إلى ١٧ أكتوبر ١٩٨٣) ودارت المقالات حول الماسونية فى إيران وعلاقة الأفغانى بها . ولكن الباحث أورد معلومات غير دقيقة لا تستند إلى أدلة معقولة أو مستندات مما أضعف قيمة عمله . ومن ذلك قوله أن الأفغانى حمل ثلاثة جوازات سفر : إيرانى ومصرى وعثمانى ، وأنه فى أعوامه الأخيرة منح الجنسية البريطانية مع جواز سفر دبلوماسى أشير فى صفحته الأولى إلى انتسابه إلى المحفل الماسونى العالمى مع لقب «السير جمال» ، وأنه كان المسئول الأول عن التمرد العسكرى الذى أدى إلى احتلال الإسكندرية وقصف التل الكبير على أيدى القوات البريطانية . وهناك اجماع بين معاصريه على أنه قام بإثارة العسكريين المصريين وحرضهم على

التمرد بأمر من الحاكم البريطانى (عدد ٢٦ سبتمبر ص ١٨) ولا تحتاج هذه الأمثلة التى جاءت جميعها فى صفحة واحدة إلى القول بأنها تفسد ثقة القارئ فى الباحث . فلم تكن السلطات المصرية بهذا التسامح معه يوم أبعدته حتى تعطيه جواز سفر مصريا ، ولا كانت تركيا من التسامح معه أيضا يوم أبعدته إلى مصر لتعطيه جوازا تركيا . فمصر نفسها كانت تابعة للدولة العلية العثمانية ودخولها لم يكن يحتاج إلى جواز سفر بالنسبة لرعايا الدولة العلية ، فضلا عن أن «الوثائق» التى نشرتها جامعة طهران لم تكشف إلا عن جوازى سفر إيرانيين . أما منحه الجنسية البريطانية فأين دليله ، وقد أجهد الباحثون أنفسهم للحصول على مثله فلم يعثروا إلا على طلبه وهو فى الآستانة الحصول على جواز سفر بريطانى ، ولكن سفارة بريطانيا ردت طلبه ، بعد تسويف ، بحجة أنه إيرانى وليس أفغانيا كما كتب فى طلبه . أما مسئوليته عن التمرد العسكرى المذكور فلم يذكرها أى تاريخ ، وإنما ذكر أنه أبعد من مصر فى صيف ١٨٧٩ وأن الاحتلال البريطانى وقع فى صيف ١٨٨٢ . وأما إجماع معاصريه على إثارته العسكريين المصريين بأمر من الحاكم البريطانى فلسنا ندرى عنه سوى أن الأفغانى كان فى الهند وقتها ، وأن الحاكم البريطانى فى الهند كان يطبق سياسة بلاده فى العداء للعسكريين المصريين من أنصار عرابى .

غير أن هذا البحث (!) يكشف فى الحقيقة عن ظاهرة خطيرة وقديمة ، هى استغلال العلم أو التاريخ من أجل السياسة . ومن ثمة يشوه العلم والتاريخ معا لحساب السياسة . فالأفغانى يلقى احتراما كبيرا اليوم من الخمينى وأنصاره فى إيران . والغرض الواضح (بالكلمات) من البحث هو مهاجمة الخمينى ونظامه

عن طريق الإسادة إلى الأفغانى ، وتشويه صورته بأنه عميل للإنجليز وماسونى عميل للاستعمار والصهيونية العالمية ، وكلها كلمات فضفاضة تتساوى مع كلمات كدورى المؤيد للصهيونية المحلية والعالمية حين صور الأفغانى بأنه عميل للروس وكافر بالأديان . وبذلك يسقط العلم ببحثه عن الحقيقة النزيهة تحت سنابك السياسة !

ولكن هناك بعد ذلك الكثير من الجوانب والأسئلة التى لم تستطع الدراسات السابقة جميعا أن تبحثها جيدا أو تجيب عنها . أما الجوانب فمنها ما سمته كيدى بالسنوات المظلمة (١٨٥٨ ـ ٦٥) فى حياة الأفغانى ، وإقامته الأولى فى استنبول وإقامته فى روسيا . وإذا كان الكثير من وثائق عهد السلطان عبد الحميد قد أحرق مما يزيد مشقة البحث فإن الوثائق الروسية لا يدرى عنها أحد شيئا . وما زال الروس متخلفين فى البحث فى هذا الموضوع . ومن الأدلة على هذا التخلف أن ترجمة (سيرة) الأفغانى التى ضمتها دائرة المعارف السوفيتية الكبرى (الترجمة الإنجليزية طبعة ١٩٧٦ ج ٨ ص ٥٤٢ ـ ٤٣) تذكر أنه ولد بقرية أسد آباد بالقرب من كابول حيث تلقى تعليمه الدينى العالى ثم بدأ حياته السياسية فى بلاد أمير الأفغان الدوست محمد فى ١٨٥٧ ، وهاجر إلى الهند فى ١٨٦٨ ، وعاش فى استنبول من ١٨٦٩ إلى ١٨٧١ وفى القاهرة من ١٨٧١ إلى ١٨٧٩ ، الخ . وأما الأسئلة فمنها : من الذى قدمه إلى أمير الأفغان حتى أنزله تلك المنزلة الرفيعة[1] ؟ كيف ذهب إلى لندن وأقام بها مرتين مع عدائه المعروف للانجليز؟ ماذا كانت حياته الخاصة التى أهملها الباحثون أو كادوا ؟ .

هذه كلها جوانب وأسئلة تنتظر من الباحثين الكثير من الجهد والعمل والوقت .

بيان بأدوار حياة الأفغانى[1]

تواريخ محتملة

١٨٣٨ – ٣٩ (١٢٥٤ هـ)	ولد فى أسد آباد بإيران .
١٨٤٨	غادر أسد آباد إلى قزوين مع أبيه .
١٨٥٠	غادر قزوين إلى طهران .
١٨٥٢	غادر طهران إلى المدن المقدسة (ولاسيما النجف فى العراق) .
١٨٥٦ (١٢٧٢ هـ)	ذهب إلى بوشهر .
بداية ١٨٥٦ أو ١٨٥٧	سافر إلى الهند لفترة تتراوح بين سنة وبضعة أشهر وأربع سنوات .
١٨٦١ إلى ١٨٦٥	رحلة بطيئة إلى إيران عن طريق مكة والعراق وربما استنبول .

تواريخ محددة

منتصف ديسمبر ١٨٦٥	فى طهران . مع زيارة قبلها فى الغالب إلى أسد آباد .

(١) التفت إليه مؤخرا الدكتور محمد عمارة فى طبعة الأعمال الكاملة الجديدة . ولكنه قَبِلَ ما جاء فيه .

أكتوبر ١٨٦٦	بداية ٤٠ يوما فى حراة بأفغانستان حيث يصل عن طريق شمال شرقى إيران ..
ديسمبر ١٨٦٦ إلى يوليو ١٨٦٧	فى قندهار بأفغانستان .
أواخر أكتوبر ١٨٦٧	وصل إلى كابول بعد توقف فى غزنى.
نوفمبر ١٨٦٨	أبعد من أفغانستان وغادر كابول .
ديسمبر ١٨٦٨	غادر قندهار بأفغانستان متجها إلى بومباى بالهند .
مارس - إبريل ١٨٦٩	فى بومباى .
يوليو ١٨٦٩	سافر إلى القاهرة لمدة ٤٠ يوما.
أواخر صيف ١٨٦٩ - أول ربيع ١٨٧١	فى استنبول ، أبعد بسبب خطاب ألقاه فى دار الفنون فى نوفمبر أو ديسمبر ١٨٧٠ (رمضان ١٢٨٧) .
إبريل - مايو ١٨٧١ (محرم ١٢٨٧) .	وصل إلى القاهرة .
١٨٧٨ - ١٨٧٩	كتب مقالات بالصحف وكتابه عن تاريخ الأفغان .
٢٤ أغسطس ١٨٧٩	أبعد من مصر.

أواخر ١٨٧٩ إلى نوفمبر ١٨٨٢	وصل إلى بومباى ثم انتقل إلى حيدر آباد وكلكتا ، ونشر مقالات بالفارسية وكذلك « الرد على الدهريين » .
نوفمبر ١٨٨٢	غادر الهند .
ديسمبر ١٨٨٢	توقف فى بورسعيد وكتب رسائل إلى رياض باشا وغيره .
يناير ١٨٨٣	إقامة قصيرة فى لندن حيث يلتقى بويلفرد بلنت .
منتصف يناير ١٨٨٣ إلى يوليو ١٨٨٥	فى باريس .
١٨ مايو ١٨٨٣	نشر رده على رينان .
١٨٨٤	أصدر « العروة الوثقى » .
يوليو ـ نوفمبر ١٨٨٥	استضافه بلنت فى بيته بلندن .
أوائل ربيع ١٨٨٦	تاريخ محتمل لمغادرته لندن إلى بوشهر بإيران .
مايو ـ أغسطس ١٨٨٦	فى بوشهر .
أواخر ١٨٨٦	وصل إلى طهران عن طريق شيراز واصفهان .
إبريل ١٨٨٧	غادر إيران بناء على طلب الشاه وذهب إلى روسيا .
مايو ١٨٨٧	وصل إلى موسكو وأقام بضعة أشهر .

فبراير ١٨٨٨ ـ منتصف ١٨٨٩	فى سان بطرسبورج بروسيا .
أغسطس ١٨٨٩	فى ميونيخ بألمانيا ثم عاد إلى روسيا .
نوفمبر ١٨٨٩	فى ضواحى طهران .
ديسمبر ١٨٨٩ ـ يوليو ١٨٩٠	فى طهران .
يوليو ١٨٩٠ ـ يناير ١٨٩١	لجأ إلى مقام شاه عبد العظيم .
يناير ١٨٩١	طرد من إيران عن طريق كرمانشاه .
فبراير ١٨٩١	فى كرمانشاه .
مارس ١٨٩١ إلى صيف ١٨٩١	فى بغداد والبصرة .
خريف ١٨٩١ ـ مطالع صيف ١٨٩٢	فى لندن .
صيف ١٨٩٢ إلى مارس	فى استنبول .
٩ مارس ١٨٩٧	مات فى استنبول .

المصـــادر

أولا ـ بالعربية والفارسية

(أ) الكتـــب

١ ـ الأفغانى ، جمال الدين : رسالة فى إبطال مذهب الدهريين وبيان مفاسدهم وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد العمران . ترجمة محمد عبده بمساعدة عارف أبو تراب بيروت (لا ذكر للمطبعة) ، ١٣٠٣هـ (١٨٨٥ ـ ٨٨٦ م) الطبعة الأولى .

العروة الوثقى ، المكتبة الأهلية ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٣٣ .

الأعمال الكاملة ، جمع وتقديم محمد عمارة ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

٢ ـ الأيوبى ، إلياس . تاريخ مصر فى عهد الخديوى إسماعيل ، ج ٢ ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٣ .

٣ ـ أمين ، أحمد فيض الخاطر ، ج ٥ ط ٥ ، النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

٤ ـ الرافعى ، عبد الرحمن عصر إسماعيل ، ج ٢ ط ٢ مطبعة النهضة ، القاهرة ١٩٣٢ .

٥ ـ رضا ، محمد رشيد رضا تاريخ الأستاذ محمد عبده ، ج ١ ـ ٣ ، مطبعة المنار ، القاهرة ، ١٩٣٣ .

٦ ـ ستودارد ، لوثروب | حاضر العالم الإسلامى ترجمة عجاج نويهض ، مطبعة عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٣٣ .

٧ ـ عبده ، د . إبراهيم | تطور الصحافة المصرية (١٧٩٨ ـ ١٩٥١) مكتبة الآداب القاهرة ، ١٩٥١ .

٨ ـ عبده ، محمد | الأعمال الكاملة ، ج ١ ، جمع وتحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٢ .

٩ ـ عزيز . د . سامى | الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزى ، دار الكاتب العربى القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٠ ـ العقاد ، عباس | عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده ، وزارة الثقافة ، مكتبة مصر القاهرة ١٩٦٢ .

١١ ـ عمارة ، د . محمد | الأفغانى المفترى عليه ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

١٢ ـ المغربى ، عبد القادر | جمال الدين الأفغانى : ذكريات وأحاديث ، سلسلة اقرأ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

١٣ ـ مهدوى ، اصغر وايرج افشار : مجموعة أسناد ومدارك جاب نشده درباره سيد جمال الدين مشهور به أفغانى مطبوعات جامعة طهران ، ١٩٦٣ .

١٤ ـ ميرزا لطف الله | شرح حال وآثار السيد جمال الدين أسد آبادى المعروف بالأفغانى ، ترجمة صادق نشأت وعبد النعيم حسنين ، مكتبة الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

(ب) الدوريـات

١٥ ـ مصر (١٩٧٨ ـ ١٨٧٩) .
١٦ ـ أبو نظارة زرقا (باريس ، ١٨٧٩ ـ ١٨٩٢) .
١٧ ـ البصير (باريس ، ١٨٨٣) .
١٨ ـ ضياء الخافقين (لندن ، ١٨٩٢) .
١٩ ـ الهلال : إبريل ١٨٩٧ .
٢٠ ـ المقتطف : يونيو ١٨٩٧ ، مايو ١٩٢٥ .
٢١ ـ المنار : ١٨٩٨ ـ ١٩٣٣ .
٢٢ ـ الرسالة : ٧ يونيو ١٩٤٣ .
٢٣ ـ الثقافة : يناير ـ فبراير ١٩٤٤ .
٢٤ ـ التضامن (لندن ، ١٦ أبريل ـ ١٠ سبتمبر ١٩٨٣) .
٢٥ ـ الدستور (لندن ، ٢٦ سبتمبر ـ ١٧ أكتوبر ١٩٨٣) .

A. **Books and Dissertations:**

1 Kaloti, Sami Abdullah **The Reformation of Islam and the Impact of Jamal ad-Din al-Afghani and M. Abduh.** Unpublished Dissertation for Ph.D. From Marquette University, Milwaukee, U.S.A., 1974. On microfilm no. M 4061 at SOAS, London University.

2 . Keddie, Nikki R. **An Islamic Response to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyed Jamal ad-Din al-Afghani.** University of California Press, U.S.A., 1968.

3 . Keddie, Nikki R. **Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani, A Political Biography,** University of California Press, U.S.A., 1972.

4 . Kedourie, Elie **Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activities in Modern Islam,** London, Cass, 1966.

5 . Kudsi-Zadeh, Abdullah Albert **The Legacy of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani in Egypt,** an unpublished dissertation for Ph.D from Indiana University, U.S.A., 1968, on microfilm no. 4367 at SOAS, London University.

6 . Kudsi-Zadeh, Abdullah Albert **Sayyid Jamal al-Din Al-Afghani,** an Annotated Biorgraphy, Leiden, Brill, 1970.

7 . Michel, B. et Mustapha Abdel Razek, trs. **Rissalat Al-Tawhid,** Librairie Orientaliste, Paul Genthner, Paris, 1925.

8 . Pakdaman, Homa **Djamal ed-Din Assad Abadi dit Afghani,** Maisonneuve et Larose, Paris, 1969.

9 . Tabibi, Abdel Hakim **The Political Struggle of Sayid Jamal ad-Din Afghani.** Ministry of Information, Kapul, 1977.

B. **General References:**

10. **Encyclopaedia Americana International,** 1983, Vol. 18.

11. **Great Soviet Encyclopaedia,** Macmillan, 1977, Vol. 15.

12. The New Encyclopaedia Britannica: Micropedia, 1981, Vols. 4, 9, 14, 16.

C. **Periodicals:**

13. "Iranian Studies". Autumn, 1973.
14. "Middle Eastern Studies", July, 1975.

للمؤلف

فى القصة والرواية

١ ـ لمن الحرية (رواية تاريخية)
المؤسسة العربية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

٢ ـ عزف منفرد (رواية اجتماعية)
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ .

٣ ـ حب على الطريقة القصصية (قصص قصيرة)
دار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٦ .

٤ ـ عزيزتى الحقيقة (قصص قصيرة)
الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

فى الأدب والنقد

١ ـ من الأدب الأفريقى (دراسة ومختارات)
سلسلة إقرأ . دار المعارف . القاهرة ، ١٩٦٣ .

٢ ـ ألوان من الأدب الأفريقى (مختارات)
سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤ .

٣ ـ قضايا ومسائل فى الأدب والفن (مقالات نقدية)
سلسلة كتاب الإذاعة والتليفزيون . القاهرة ، ١٩٧٥ .

٤ ـ **سبعة أدباء من أفريقيا** (دراسات تأليف جيرالد مور)
سلسلة كتاب الهلال . دار الهلال . القاهرة . ١٩٧٧ .

٥ ـ **عندما يتحدث الأدباء** (مقابلات وأحاديث)
سلسلة اقرأ . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٧ .

٦ ـ **فى عالم القصة** (دراسات نقدية)
دار الشعب . القاهرة . ١٩٧٨ .

٧ ـ **تاجور شاعر الحب والحكمة** (دراسة ومختارات)
سلسلة كتابك . دار المعارف . القاهرة . ١٩٧٨

٨ ـ **فى عالم الشعر** (دراسات نقدية)
دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٠ .

٩ ـ **ديوان فخرى أبو السعود** (جمع وتحقيق)
الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨٥ .

١٠ ـ **الأدب الأفريقى** (دراسة)
دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٥ .

١١ ـ **من مقعد الناقد** (مقالات نقدية)
سلسلة اقرأ . دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٥

١٢ ـ **من بلد إلى بلد** (رحلات)
دار المعارف . القاهرة . ١٩٨٥ .

١٣ ـ **دليل المجلات الأدبية فى مصر من ١٩٣٩ إلى ١٩٥٢**
الهيئة العامة للكتاب . القاهرة . ١٩٨٥ .

فى المسرح والسينما

١ ـ **بعد السقوط** (مسرحية آرثر ميللر)

سلسلة مسرحيات عالمية . مؤسسة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ .

٢ ـ **قصة حديقة الحيوان وثلاث مسرحيات أخرى** (مسرحيات إدوارد أولبى)

سلسلة مسرحيات عالمية . الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٣ ـ **النقد السينمائى** (دراسة)

سلسلة المكتبة الثقافية ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧١ .

٤ ـ **الدراما الأفريقية** (دراسة)

سلسلة كتابك دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .

٥ ـ **النقد السينمائى فى الصحافة المصرية من ١٩٢٧ إلى ١٩٤٥** (دراسة)

الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦ .

فى التراجم والتاريخ

١ ـ **جمال الدين الأفغانى :** (دراسة)

دار الشروق القاهرة ، ١٩٨٦ .

٢ ـ **الأفغانى وتلاميذه : وثائق مجهولة** (تحقيق)

المركز العربى للإعلام والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٦

٣ ـ **الأفغانى ومحمد عبده :** (ترجمة وتحقيق)

كتاب الهلال . القاهرة . ١٩٨٦

المحتويات

مطابع الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف: ٧٧٤٨١٤ - ٧٧٤٥٧٨ - برقيا: شروق - تلكس: 93091 SHROK UN
بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣ - برقيا: داشروق - تلكس: SHOROK 20175 LB
SHOROUK INTERNATIONAL: 318/319 REGENT STREET, LONDON W1, UK, TEL 637 2743/4, TELEX SHOROK 2577 BG



جمال الدين الأفغاني

بين دارسيه